



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA

**PRAGMÁTICA FORMAL, VERDADE E REALISMO:
DO CONCEITO EPISTÊMICO À INDETERMINAÇÃO DA VERDADE
EM JÜRGEN HABERMAS**

FORTALEZA

2017

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA

PRAGMÁTICA FORMAL, VERDADE E REALISMO:
DO CONCEITO EPISTÊMICO À INDETERMINAÇÃO DA VERDADE
EM JÜRGEN HABERMAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F881p França, Clístenes Chaves de.

Pragmática Formal, Verdade e Realismo: Do Conceito Epistêmico à Indeterminação da Verdade em Jürgen Habermas / Clístenes Chaves de França. – 2017.
283 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

1. Pragmática Formal. 2. Realismo. 3. Verdade. 4. Justificação. 5. Habermas. I. Título.

CDD 100

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA

PRAGMÁTICA FORMAL, VERDADE E REALISMO:
DO CONCEITO EPISTÊMICO À INDETERMINAÇÃO DA VERDADE
EM JÜRGEN HABERMAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em 19 de julho de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Francisco Rômulo Alves Diniz
Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)

Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo
Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)

A Débora Figueiredo.
Companheira e confidente.
Pelos maravilhosos
oito anos juntos.

AGRADECIMENTOS

Ao concluir uma tese de doutorado, produto de todo um percurso acadêmico no qual inúmeras influências e amizades foram estabelecidas, é difícil indicar todos aqueles aos quais o trabalho apresentado deve algo. Gostaria de nomear, contudo, algumas pessoas que dentro e fora da Academia tiveram importância em minha trajetória que culmina hoje com a defesa desta tese de doutorado na área mais nobre da aventura do conhecimento humano.

Antes de tudo, gostaria de agradecer à mulher sem a qual nada disso teria sido possível. Não apenas porque me gerou, mas porque me amou e protegeu nos momentos mais importantes de minha formação como indivíduo. Foi sua preocupação, luta e perseverança que a fizeram vencer os limites que uma sociedade injusta e desigual como a brasileira reserva aos filhos daqueles que vêm de baixo. Mulher guerreira, batalhadora e acima de tudo humanamente altruísta. Agradeço de coração à minha mãe, Deilza Maria Chaves da Silva. Exemplo, para mim, de amor ao saber, aos filhos e por que não, à humanidade.

Agradeço à minha companheira, Débora Cavalcante de Figueiredo, que nos últimos oito anos esteve ao meu lado em todos os momentos de alegria e dificuldades. Seu apoio mostrou-se fundamental para que eu conseguisse enfrentar os desafios intelectuais que um trabalho como esse nos impõe. O percurso que trilhamos juntos até aqui está refletido em cada frase, em cada ideia relevante deste trabalho.

Agradeço ao meu grande mestre Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, que me adotou como pupilo desde meus primeiros anos na UFC. Ele é o responsável pela estruturação de minhas inquietações intelectuais na Filosofia. Pensador preocupado com o estabelecimento de um espaço irrenunciável para a Razão na vida humana, objetivo que sempre me atraiu e fascinou. Devo a ele todos os aspectos positivos do presente trabalho, que marca o encerramento de uma fase crucial de uma parceria acadêmica que já dura dezesseis anos. A você, Manfredo, meu muitíssimo obrigado!

Agradeço a Juliano Oliveira, com quem discuti inúmeras vezes as ideias contidas nesse texto. Nossos debates me ajudaram a esclarecer vários aspectos do pensamento de Habermas, o que me permitiu avançar na escrita da tese.

Agradeço ao Prof. Dr. Rômulo Diniz, com quem tive a alegria de debater diversas vezes o pensamento do filósofo alemão e com quem expus, em incontáveis ocasiões, a forma como eu interpretava suas ideias. Espero que o texto que se segue faça justiça aos nossos debates.

Agradeço à Prof^a. Dra. Maria Aparecida Montenegro, com quem tive o prazer de estudar no doutorado. Agradeço por seus incentivos ao longo do doutorado e por ter sempre demonstrado que tem enorme alegria em me ver, aos poucos, subir, degrau por degrau, as escadas da vida acadêmica. Suas disciplinas e proposta inovadora de interpretação da obra de Platão foram extremamente estimulantes e reforçaram minha convicção da importância que as ideias filosóficas têm para a construção do sentido em nossas vidas.

Agradeço ao Prof. Dr. Custódio Almeida, com quem tive a alegria intelectual de descobrir pela primeira vez, no ano de 2005, a profundidade do pensamento de Hans-Georg Gadamer. A importância da disciplina que com ele cursei refletiu-se em minha dissertação alemã defendida em 2010. Aproveito essa oportunidade para agradecer-lhe e demonstrar meu reconhecimento pela contribuição que teve em minha formação intelectual. Mesmo não tratando nessa tese de nosso filósofo comum, acredito que ele encontrará em várias passagens a influência das ideias desse autor.

Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre do Carmo, por suas críticas e sugestões feitas no texto de qualificação que precedeu a apresentação desta tese. Suas observações mostraram-se fundamentais para o esclarecimento de minhas ideias sobre pontos imprecisos do texto anterior. Agradeço-lhe ainda por se disponibilizar em avaliar os possíveis méritos e imperfeições deste trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, por sua disponibilidade em participar da avaliação deste trabalho.

Agradeço ao meu amigo Lucas Rocha Faustino, com quem construí uma amizade sólida, desde o tempo em que eu ainda cursava o curso de ciências sociais. Importante frisar que, já naquela época de graduação, mesmo sendo um estrangeiro em terras filosóficas, meu amigo Lucas, sempre me tratou como um da terra. Nossos debates sobre as ideias filosóficas foram instigantes e me abriram os olhos para diversas questões que inicialmente não percebia. Nada mais importante do que um

amigo para dizer-te quando erras, e sorrir e chorar de alegria contigo quando conquistas algo pelos teus acertos. Para ti, amigo Lucas, meu muitíssimo obrigado!

Agradeço ao meu amigo Joannes Paulus Silva Forte, sociólogo brilhante, com quem sempre debati e com quem aprendi a entender um pouco melhor o nosso Brasil. Ele nunca se conformou por eu ter deixado a sociologia. Sempre afirma que sou um sociólogo infiltrado na Filosofia. Carrego comigo os frutos de nossa formação acadêmica inicial comum. Joannes é outro de quem tenho orgulho de dizer “é meu amigo”. Se somos definidos por nossas ideias, mais ainda por nossas amizades. E se você, Joannes, está entre elas, posso dizer que sou muito bem-aventurado.

Agradeço ao meu amigo Pablo Severiano, por todos os debates que travamos juntos desde o mestrado em Filosofia por volta de uma década atrás. Intelectual irrequieto, defensor de ideias filosóficas que se opõem às minhas e que, por isso mesmo, são fundamentais para a estruturação de um conhecimento não dogmático. Nossa amizade é sólida não por partilharmos ideias comuns, mas por termos aprendido que a Filosofia pressupõe o embate e a discordância. O conhecimento só avança com o contraditório. E é essa força da diferença que nos manterá unidos pelos anos que virão. A ti, amigo Pablo, meu muito obrigado.

Agradeço ao meu amigo Thiago Mota, por me ensinar a importância vital da Filosofia. Nossa amizade fez-me experienciar o significado vivo que as ideias podem exercer na vida de alguém. Antes de mais nada, ele me mostrou o que é ser um apaixonado pela Filosofia.

Agradeço ao professor Hélio Monteiro, por seus esclarecimentos sobre algumas dúvidas que tinha sobre regras da ABNT.

Agradeço à D. Socorro Cavalcante e Sr. Alexandre Figueiredo, pelo carinho com que me receberam em sua família. Pais de minha companheira, sempre demonstraram confiança em mim e torceram para que eu realizasse meus sonhos. São os melhores sogros que um genro pode querer.

Agradeço aos meus irmãos queridos e amados Clésio Mendes, Indhy Rodrigues, Rosalina Tamisa e Ícaro Chaves, pelo privilégio de tê-los como família.

Agradeço a Tarciso Gomes Mendes, por ter me ensinado a amar a Filosofia.

Gostaria de citar ainda e agradecer às pessoas a seguir que fazem parte de meu círculo de amizade, fundamental para uma vida feliz e plena de sentido: Fernando Facó, Jordi Othon, Vanessa Vasconcelos, Régis Parente, Socorro Mesquita, Ysmênia Pontes, Marcos Fontenele, Talita Bezerra, Marcus Maurício, Renata Simeão, Francisco Segundo e Ana Clébia.

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Agradeço, por fim, a todos aqueles que, mesmo não tendo sido citados por questão de espaço, estão presentes seja em meu coração seja em minha mente.

RESUMO

O presente trabalho expõe e analisa o percurso teórico-argumentativo que levou Habermas da defesa de um conceito consensual-discursivo antirrealista da verdade para a defesa de um conceito pragmático que visa dar conta das pressuposições realistas inerentes às práticas comunicativas de sujeitos capazes de ação e fala. Por meio de pesquisa bibliográfica e análise crítica das obras indicadas nas referências, o trabalho mostra que Habermas, tendo inicialmente identificado a verdade como produto de um acordo racional entre argumentantes, forjado no interior de uma situação ideal de fala, vem a ser convencido posteriormente, pelas críticas de autores como Donald Davidson, Ansgar Beckermann, Albrecht Wellmer e Cristina Lafont, da insustentabilidade de uma apreensão antirrealista da verdade se, com este conceito, se pretende esclarecer as práticas comunicativas de entendimento e intervenção no mundo dos membros de uma comunidade linguística. A revisão de seu conceito da verdade é realizada de par com o estabelecimento de um espaço mais adequado na pragmática formal para o realismo não-representacionista e o naturalismo fraco. O conhecimento não pode ser reduzido à mera representação da realidade, mas antes deve incorporar o processo de aprendizagem efetivado pela superação dos malogros concretamente experienciados na esfera da ação. Por outro lado, a destranscendentalização das estruturas cognitivas do mundo da vida que medeiam nossa experiência com o mundo objetivo não autoriza uma explicação causal da normatividade do mundo da vida. A distinção entre o conceito epistêmico da justificação (aceitabilidade racional) e o conceito não-epistêmico da verdade está na base da rejeição de Habermas do contextualismo de Richard Rorty, pois este resulta de um mal passo teórico que inviabilizaria o esclarecimento de nossas práticas comunicativas efetivas e exigiria a reformulação do próprio senso comum o qual se sustentaria em uma diferença platônica *démodé*. Habermas, contudo, com seu conceito pragmático da verdade, defende a existência de uma relação epistêmica irrenunciável entre verdade e justificação que não encontra amparo na esfera do discurso. Nessa, é necessário reconhecer, o que se instala é uma relação epistêmica entre o processo de justificação de nossas crenças e sua aceitabilidade racional e não entre o conceito da verdade apreendido de maneira realista e a justificação. Dessa forma, este trabalho chega à conclusão de que o conceito pragmático da verdade de Habermas padece de uma indeterminação fundamental. Esta deriva da recusa de

Habermas de discutir teoricamente a relação entre linguagem e mundo exigida pela apreensão realista não-epistêmica da verdade. Habermas alega que a tentativa de explicitar teoricamente essa relação envolver-se-ia com premissas metafísicas incompatíveis com um pensamento pós-metafísico, o que implica dizer que ele prefere legar um conceito indeterminado da verdade a avançar teoricamente na explicação daquilo que está pressuposto pela própria pragmática formal.

Palavras-chave: Pragmática formal. Realismo. Verdade.

ABSTRACT

The present work exposes and analyzes the theoretical-argumentative route that led Habermas to sustain an antirealist consensual-discursive concept of truth to defend a pragmatic concept that aims to account for the realistic presuppositions inherent to the communicative practices of subjects capable of action and speech. Having initially identified truth as the product of a rational agreement between arguers forged within an ideal speech situation, Habermas was convinced by the criticisms of authors such as Donald Davidson, Ansgar Beckermann, Albrecht Wellmer and Cristina Lafont, of the unsustainability of an antirealist grasp of the truth if, with this concept, we intend to clarify the communicative practices of understanding and intervention in the world of members from a linguistic community. The revision of his concept of truth is performed along with the establishment of a more adequate space in formal pragmatics for non-representational realism and weak naturalism. Knowledge cannot be reduced to mere representation of reality, but rather must incorporate the learning process effected by overcoming the failures concretely experienced in the sphere of action. The revision of his concept of truth is performed along with the establishment of a more adequate space in formal pragmatics for non-representational realism and weak naturalism. Knowledge cannot be reduced to mere representation of reality, but rather must incorporate the learning process effected by overcoming the failures concretely experienced in the action sphere. On the other hand, the de-transcendentalisation of the cognitive structures of the life-world that mediate our experience with the objective world does not authorize a causal explanation of life-world's normativity. The distinction between the epistemic concept of justification (rational acceptability) and the non-epistemic concept of truth is at the basis of Habermas's rejection of Richard Rorty's contextualism, since it results from a bad theoretical step that would make it impossible to elucidate our effective communicative practices and would require the reformulation of one's own common sense which would be based on a *démodé* platonic difference. However, with his pragmatic conception of truth, Habermas defends the existence of an unrenounceable epistemic relationship between truth and justification that finds no support in the discourse sphere. We need to recognize that, in this, what sets in is an epistemic relationship between the process of justification of our beliefs and their rational acceptability and not between the realistically apprehended concept of truth and the justification. In this way, we come to the

conclusion that Habermas's pragmatic concept of truth suffers from a fundamental indetermination. This derives from Habermas' refusal to theoretically discuss the relationship between language and world demanded by the realistic non-epistemic apprehension of truth. Habermas argues that the attempt to theoretically explain this relationship would involve metaphysical premises incompatible with a post-metaphysical thought, which implies that our author prefers to bequeath us an indeterminate concept of truth, to advance theoretically in the explanation of what is presupposed by the formal pragmatics itself.

Keywords: Formal pragmatics. Realism. Truth.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	A TEORIA CONSENSUAL-DISCURSIVA DA VERDADE DE JÜRGEN HABERMAS	21
2.1	Sobre o objeto da pragmática universal e sua tarefa primordial	21
2.2	Universais pragmáticos e atos de fala	26
2.3	O uso cognitivo da linguagem	28
2.4	O uso comunicativo da linguagem	34
2.5	A teoria consensual-discursiva da verdade	38
2.5.1	<i>Atos de fala constatativos e pretensão de verdade</i>	39
2.5.2	<i>As especificidades das pretensões de validade</i>	41
2.5.3	<i>Distinção necessária entre fatos e objetos da experiência</i>	46
2.5.4	<i>Distinção entre verdade dos enunciados e objetividade da experiência com os objetos do mundo</i>	50
2.5.5	<i>Resgate discursivo de pretensões de validade e o sentido da verdade: restrição da verdade ao seu momento discursivo</i>	54
2.5.6	<i>O consenso racional e a distinção entre consenso falso e verdadeiro</i>	59
2.5.7	<i>Antecipação contrafática da situação ideal de fala</i>	62
2.5.8	<i>Lógica do discurso e antecipação da situação ideal de fala</i>	71
2.5.9	<i>A situação ideal de fala</i>	81
2.6	Críticas centrais à teoria consensual-discursiva da verdade	88
2.6.1	<i>Donald Davidson e sua oposição às perspectivas epistêmicas (e realistas) da verdade</i>	89
2.6.2	<i>Ansgar Beckermann e os comprometimentos realistas não confessados da teoria consensual da verdade de Jürgen Habermas</i>	96
2.6.3	<i>Albrecht Wellmer e a crítica de irreducibilidade entre verdade e justificação</i>	106
2.6.4	<i>Cristina Lafont e o núcleo realista irrenunciável do conceito da verdade</i>	119

2.6.5	<i>Outras dificuldades da proposta consensual-discursiva da verdade formulada por Habermas</i>	127
3	A INCORPORAÇÃO DO REALISMO PRAGMÁTICO E DO NATURALISMO FRACO NA PRAGMÁTICA FORMAL: REJEIÇÃO AO CONTEXTUALISMO	135
3.1	A articulação do naturalismo fraco e do realismo pragmático	136
3.1.1	<i>Pragmática da linguagem, naturalismo e realismo</i>	136
3.1.2	<i>A co-originariedade da função expositiva e da função comunicativa da linguagem</i>	138
3.1.3	<i>A análise transcendental em uma perspectiva pragmatista</i>	141
3.1.4	<i>A destranscendentalização do transcendental</i>	147
3.1.5	<i>O naturalismo fraco de Habermas</i>	152
3.1.6	<i>Realismo não-representacionista</i>	158
3.2	O neopragmatismo antirrealista de Richard Rorty	166
3.2.1	<i>Rorty e a necessidade de substituição do platonismo</i>	166
3.2.2	<i>Por uma racionalidade comunicativa não universalista</i>	173
3.2.3	<i>Justificação ao invés de verdade</i>	181
3.2.4	<i>Convergentismo e incomensurabilidade</i>	187
3.2.5	<i>Política democrática e comunidade moral</i>	191
3.3	A necessidade de superação do contextualismo rortiano	196
3.3.1	<i>O antiplatonismo de Richard Rorty</i>	196
3.3.2	<i>Habermas e a recusa ao pragmatismo reformador de Rorty</i>	199
3.3.3	<i>A análise de Habermas da crítica rortiana à filosofia da subjetividade</i>	202
3.3.4	<i>O movimento em falso do contextualismo</i>	206
4	O CONCEITO PRAGMÁTICO DA VERDADE DE HABERMAS E O PROBLEMA DE SUA INDETERMINAÇÃO	213
4.1	A articulação do conceito pragmático da verdade	213
4.1.1	<i>Verdade e justificação</i>	213
4.1.2	<i>O caráter incompleto do conceito semântico da verdade de Tarski</i>	225
4.1.3	<i>O caráter incompleto do conceito epistêmico da verdade</i>	228
4.1.4	<i>A verdade em uma perspectiva pragmática</i>	235

4.1.5	<i>O caráter indeterminado do conceito pragmático da verdade habermasiano</i>	240
4.2	A rejeição de Habermas do realismo conceitual de Robert Brandom	243
4.2.1	<i>A análise pragmática dos atos de fala em Brandom</i>	243
4.2.2	<i>A explicitação inferencialista do conteúdo proposicional</i>	247
4.2.3	<i>Sobre o status normativo dos proferimentos</i>	249
4.2.4	<i>Análise fenomenalista e o problema da objetividade dos proferimentos</i>	252
4.2.5	<i>Realismo conceitual e identidade ontológica entre linguagem e mundo</i>	257
4.2.6	<i>Pragmática formal e indeterminação da verdade</i>	261
5	CONCLUSÃO	265
	REFERÊNCIAS	274

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho dedica-se a expor e discutir o percurso teórico que o filósofo alemão Jürgen Habermas desenvolveu em sua teoria pragmática da comunicação que o levou de uma defesa inicial de um conceito epistêmico-antirrealista da verdade para um conceito pragmático da verdade cuja característica principal é sua indeterminação. A ideia norteadora de todo o trabalho é que Habermas reconhece no conceito da verdade elementos realistas irrenunciáveis, mas que estes não chegam a ser adequadamente tratados nem no conceito consensual-discursivo da verdade, desenvolvido inicialmente no início da década de 1970, nem no conceito pragmático, que substituiu o conceito anterior na obra publicada em 1999 com o título de *Verdade e Justificação*. Defendemos que a impossibilidade de oferecimento de um genuíno conceito realista da verdade pela pragmática formal deva-se à perspectiva fortemente epistemológica com a qual Habermas trata a linguagem que acarreta uma sobrevalorização do mundo da vida em detrimento do mundo objetivo em sua teoria pragmático-linguística da comunicação.

No primeiro capítulo, mostramos que Habermas considera fundamental no âmbito de sua teoria comunicativa distinguir a tarefa do linguista daquela a que se dedica o teórico da pragmática universal ou formal. Diferentemente do linguista, que se preocupa com a *competência gramatical* de falantes competentes em produzirem sentenças sintática, semântica e foneticamente bem formadas ou de teorias sociolinguísticas, que se preocupam com a *competência pragmática* que possibilita o emprego contextualmente correto de sentenças bem formadas em asserções, a pragmática universal ou formal dedica-se a explicitar a *competência comunicativa* que torna possível a construção de situações de entendimento possível em geral.

Os atos de fala como unidades elementares da comunicação revelam os universais pragmáticos que estão na base de toda situação de entendimento possível. Sua estrutura dupla formada por um componente performativo e um componente proposicional revela que a comunicação linguística em geral diz respeito ao entendimento erigido entre pelo menos dois sujeitos sobre algo no mundo. Os atos de fala englobam de forma co-originária tanto o uso cognitivo quanto o uso comunicativo da linguagem, que exigem uma extrapolação da análise pragmático universal da comunicação linguística par além de limites meramente intralinguísticos, haja vista

que em ambas formas de uso da linguagem nos deparamos com a relação que esta mantém com a realidade.

O uso cognitivo da linguagem sustenta-se sobre a satisfação de duas pressuposições necessárias: por um lado, a de existência do objeto sobre o qual formulamos asserções e, por outro lado, a da verdade das proposições utilizadas para a expressão de fatos sobre os objetos. A primeira pressuposição é satisfeita sempre que os participantes da comunicação identificam de forma unívoca o objeto de suas asserções e a segunda quando o predicado atribuído ao objeto da comunicação efetivamente pertence ao objeto em discussão.

No uso comunicativo da linguagem, o objetivo pragmático fundamental a ser alcançado é a produção de relações interpessoais válidas. Para tanto, o emprego de atos de fala comunicativos, expressivos, normativos e constataivos, que possibilitam ao longo do processo comunicativo a diferenciação entre ser e aparência, essência e fenômeno, ser e dever-ser, por meio do resgate das pretensões de validade a eles vinculadas, mostra-se crucial. A ideia de comunicação genuína pressupõe a satisfação dessas exigências normativas, e a conseqüente diferenciação entre um consenso falso e um consenso verdadeiro – que Habermas identifica como uma das tarefas centrais de uma teoria consensual-discursiva da verdade – ganha lugar de destaque na teoria da comunicação e da linguagem de Habermas.

Nosso autor procura demonstrar em sua teoria consensual-discursiva da verdade que o significado da verdade está vinculado ao resgate discursivo da pretensão de validade dos atos de fala constataivos, ou seja, dos atos de fala que afirmam algo sobre o mundo. Verdade é a pretensão de validade associada ao conteúdo proposicional (enunciado) dos atos de fala constataivos. Um enunciado, quando verdadeiro representa um estado de coisas existente, o que permite que as expectativas atreladas à pretensão de validade dos atos de fala assertóricos sejam satisfeitas.

Habermas distingue a verdade como pretensão de validade das outras três pretensões de validade ligadas ao processo comunicativo. Diferentemente da sinceridade, correção e inteligibilidade, a verdade envolve uma relação entre linguagem e realidade externa que não está presente nas outras três pretensões de validade. Dessa forma, por exigir a instituição de uma relação entre linguagem e realidade, a verdade envolve um momento realista irrenunciável que precisa ser satisfeito pela teoria consensual-discursiva da verdade. As dificuldades com que

Habermas se envolve no atendimento dessa exigência estão na base da incompletude que ele futuramente identificaria em seu conceito consensual-discursivo.

Por meio de sua conceituação consensual-discursiva da verdade, Habermas terminou por centrar sua explicitação do significado da verdade em seu componente linguístico-discursivo, desprivilegiando o elemento realista – a relação da verdade com a realidade externa objetiva e independente – que ele entretanto, inúmeras vezes ao longo de seus escritos sobre a verdade na década de 1970, reconhece como necessário. A verdade, mesmo tendo como uma de suas condições necessárias a ancoragem na realidade, é *definida* unicamente via o resgate discursivo da pretensão de validade vinculada aos atos de fala constatativos. Essa restrição da verdade ao seu elemento discursivo é a marca distintiva do conceito consensual-discursivo e implica uma formulação epistêmico-antirrealista da verdade que não faz justiça ao componente realista irrenunciável inerente à verdade.

As críticas formuladas contra a apreensão epistêmica e antirrealista da verdade por autores como Donald Davidson, Ansgar Beckermann, Albrecht Wellmer e Cristina Lafont indicam que o conceito consensual-discursivo da verdade não estava apto a esclarecer nossas práticas comunicativas, principalmente pelo fato de nestas a verdade ser entendida de forma realista e incondicional. A percepção dessa deficiência levará Habermas a reconhecer a necessidade de reformulação de seu conceito consensual-discursivo da verdade e sua substituição por um conceito pragmático, mais condizente com as pressuposições realistas inevitáveis inerentes ao processo comunicativo de sujeitos capazes de ação e fala.

No segundo capítulo, mostramos que Habermas considera fundamental que as mudanças em seu conceito da verdade sejam precedidas pela articulação de um espaço mais adequado no interior de sua pragmática formal para o realismo pragmático não-representacionista e para o naturalismo fraco. Ele defende que somente por meio da diferenciação entre verdade e justificação a pragmática formal será capaz de oferecer uma explicação adequada do processo de entendimento intersubjetivo e coordenação das ações efetivado entre os membros de uma comunidade linguística. Nesse sentido, a manutenção de uma apreensão universalista e incondicionada da verdade e sua distinção em relação à justificação epistêmica de nossos proferimentos mostra-se de fundamental importância. Ao contrário da verdade, que mantém um índice de incondicionalidade que transborda todos os contextos locais

de validação epistêmica do conhecimento, a justificação é sempre restrita aos limites cognitivos de uma determinada comunidade linguística.

Essa compreensão da diferença insuperável entre o verdadeiro e aquilo que tomamos por verdadeiro (o justificado) leva Habermas a opor-se ao contextualismo de Richard Rorty, que defende a superação dessa distinção como condição *sine qua non* para a superação do platonismo *démodé* que ainda vigora em nossa visão de mundo. Somente assim, defende Rorty, estaríamos livres das amarras epistemológicas que geram os autoritarismos de todos os tipos e que impedem o desenvolvimento de uma política democrática plenamente consciente de si.

Habermas, entretanto, mesmo concordando com os ideais liberais e democráticos de Rorty, não considera o contextualismo teoricamente cogente por realizar uma equiparação indevida entre dois conceitos distintos, quais sejam os de verdade e justificação. O contextualismo rortiano é, por isso, aos olhos de Habermas, produto tão só de um mal passo teórico que de forma alguma resultaria da adoção do paradigma linguístico que supera a filosofia da subjetividade.

Depois de estabelecer o espaço adequado para o realismo pragmático não-representacionista e o naturalismo fraco no interior de sua pragmática formal, Habermas dedica-se à reformulação de seu outrora defendido conceito consensual-discursivo da verdade.

No terceiro capítulo, mostramos que Habermas introduz seu conceito pragmático da verdade com a convicção de ele estaria apto a manter a distinção entre verdade e justificação e a dar conta, dessa forma, dos elementos realistas irrecusáveis intrínsecos ao conceito da verdade. Em sua reformulação do conceito consensual-discursivo, via defesa de uma apreensão realista pragmática da verdade, Habermas opera uma distinção fundamental entre o conceito epistêmico da justificação (aceitabilidade racional) e o conceito não-epistêmico, e portanto realista, da verdade. O conceito pragmático da verdade defendido por Habermas mantém a verdade para além de todo e qualquer processo racional de justificação da pretensão de validade ligada aos atos de fala constatativos. No discurso, uma pretensão de verdade tematizada só pode atingir o valor epistêmico da aceitabilidade racional por parte de uma comunidade linguística de argumentantes. Essa aceitabilidade racional tem a marca da falibilidade intrínseca aos nossos processos de justificação racional do conhecimento. Isso torna impraticável a identificação conceitual entre justificação (aceitabilidade racional) e verdade, pois esta, em um sentido realista, é imutável e

incondicionada. Habermas passa a defender, em *Verdade e Justificação*, que a existência de uma relação epistêmica incontornável entre justificação e verdade (na medida em que, segundo Habermas, toda justificação racional de uma pretensão de verdade visa a verdade da pretensão justificada) não pode levar à equiparação entre esses dois conceitos – sendo esta, portanto, a falha central de seu anteriormente defendido conceito consensual-discursivo da verdade.

Habermas reconhece que na esfera de tematização da validade das pretensões de verdade o abismo entre verdade e aceitabilidade racional não pode ser transposto. No âmbito do discurso, nós não alcançamos a verdade de nossas crenças sobre o mundo e isso porque aquilo que torna nossas crenças verdadeiras – o mundo objetivo e independente – situa-se para além do próprio discurso. A fundamentação teórica da relação entre linguagem e mundo expressa pelo conceito da verdade não pode ser realizada na esfera do discurso.

Ora, e aqui se revela a nova dificuldade com que se envolve Habermas na reformulação do conceito consensual-discursivo e sua substituição por um conceito pragmático realista da verdade, uma apreensão realista do conceito da verdade como propõe nosso autor só pode ser legitimada teoricamente se essa relação entre linguagem e mundo puder ser abarcada no próprio discurso. Até que isso seja feito o conceito pragmático da verdade em sua apreensão realista permanece indeterminado e, dessa forma, incompleto.

A exposição das críticas que Habermas dirige contra o inferencialismo pragmático-semântico de Robert Brandom possibilita indicarmos que essa indeterminação do conceito pragmático da verdade resulta da própria perspectiva teórica avançada pela pragmática formal, que confere peso excessivo ao mundo da vida em detrimento do mundo objetivo. Qualquer tentativa de fundamentação teórica da relação entre linguagem e mundo objetivo independente é vista por Habermas como a velha e má metafísica que teima em não morrer. O medo que Habermas tem de se ver enredado em questões metafísicas – questões que advêm, ousaríamos dizer, dos pressupostos semântico-ontológicos não tematizados da própria argumentação pragmático formal desenvolvida por nosso autor – o leva a preferir ofertar um conceito indeterminado da verdade a rever sua recusa em tematizar teoricamente a relação entre linguagem e mundo subjacente a um conceito realista da verdade.

2 A TEORIA CONSENSUAL-DISCURSIVA DA VERDADE DE JÜRGEN HABERMAS

Para entendermos a teoria consensual-discursiva da verdade de Habermas precisamos compreender primeiramente como a necessidade de elaborar uma teoria da verdade resulta das reflexões mais amplas que nosso autor desenvolve no interior de sua teoria comunicativa da linguagem. É a concepção normativa da comunicação linguística que leva Habermas a ter de desenvolver uma teoria consensual-discursiva da verdade.

Nesse sentido, antes de tratarmos propriamente da concepção de verdade proposta por Habermas no início da década de 1970, mostra-se indispensável que esclareçamos o que ele entende por *pragmática universal* (ou formal), *competência comunicativa*, *universais pragmáticos*, *uso cognitivo* e *uso comunicativo da linguagem*. De posse desses esclarecimentos propedêuticos poderemos então discutir o conceito consensual-discursivo da verdade,¹ que deriva diretamente de suas considerações sobre a comunicação linguística significativa.

O conceito consensual-discursivo da verdade apresentar-se-á como um conceito epistêmico antirrealista da verdade e será submetido a diversas críticas que revelarão inúmeras deficiências em uma proposta da verdade que objetivava dar conta de nossas práticas linguísticas efetivas. A consequência mais importante dessas deficiências será a percepção da necessidade de revisão do conceito consensual-discursivo que Habermas empreenderá em *Verdade e Justificação*.

2.1 Sobre o objeto da pragmática universal e sua tarefa primordial

Habermas reconhece a necessidade de uma teoria comunicativa da sociedade dar conta tanto do uso comunicativo quanto do uso cognitivo da linguagem, haja vista que ambos se pressupõem mutuamente.

Tanto o uso comunicativo da linguagem pressupõe o [uso] cognitivo, por meio do qual temos acesso a conteúdos proposicionais, quanto também, por outro lado, o uso cognitivo [pressupõe] o [uso] comunicativo, pois sentenças assertórias só podem ser empregadas em atos de fala constatativos. Uma teoria comunicativa da sociedade deve dar conta da dupla estrutura cognitivo-comunicativa da comunicação, embora ela vise diretamente sedimentações

¹Para uma breve apresentação da teoria consensual-discursiva da verdade de Habermas, cf. DUTRA 2005, p.93 *et seq.*

e produções do uso comunicativo da linguagem. (HABERMAS, 1986c, p.81, tradução nossa)

Para Habermas, o grande equívoco de Wittgenstein, por exemplo, foi ter absolutizado o uso comunicativo da linguagem em detrimento de seu uso cognitivo.² O pluralismo inerente às distintas possibilidades de emprego da linguagem não nos autoriza tomar o uso comunicativo como o único possível nem considerá-lo como totalmente independente e sem relação com o uso cognitivo.³ Para efeito de análise, e de acordo com interesses teóricos determinados, podemos enfatizar um uso específico da linguagem. O passo indevido se dá quando deste expediente metodológico tiramos conclusões gerais acerca dos supostos usos legítimos e ilegítimos da linguagem.

Em contraposição à recusa de Wittgenstein de desenvolver uma teoria dos jogos de linguagem, Habermas afirma que se Wittgenstein tivesse superado sua perspectiva particularista e abraçado uma análise geral dos jogos de linguagem, esta teria tomado a forma de uma pragmática universal constituída de duas partes fundamentais: uma relacionada ao uso comunicativo da linguagem e a outra ao uso cognitivo. Segundo Habermas, em verdade, a perspectiva de desenvolvimento de uma pragmática universal dos jogos de linguagem já se encontraria nas investigações de Wittgenstein na medida em que este se interessa não pela gramática das sentenças em si, mas antes pela gramática do emprego das sentenças em asserções, ou seja, pelas regras de contextualização (*Situierung*) das sentenças.

Livre das amarras terapêuticas da análise dos jogos de linguagem impostas por Wittgenstein, *a pragmática universal interessa-se pelo sistema de regras que viabiliza a produção de situações de entendimento possível sobre objetos e estados de coisas*. Uma análise pragmática universal dos jogos de linguagem em geral permite descobrir e reconstruir as estruturas gerais da forma de vida comunicativa.

Assim, mesmo rejeitando os caminhos transcendental, empirista e construtivista de análise teórica da linguagem,⁴ Habermas considera factível o desenvolvimento de uma teoria das linguagens naturais pela abordagem generativa, isto é, pelo desenvolvimento de uma pragmática universal que se dedica a reconstruir

²Cf. WITTGENSTEIN, 1984.

³“O fundamento sistemático para a interpretação da análise da linguagem como uma mera atividade terapêutica eficaz [como entende-a Wittgenstein] baseia-se na absolutização de um único uso da linguagem, isto é, do uso comunicativo, diante do qual o uso cognitivo da linguagem não mantém qualquer valor próprio [Eigenrecht].” (HABERMAS, 1986c, p.82, tradução nossa)

⁴Cf. HABERMAS, 1986c, p.82.

os sistemas de regras que viabilizam as relações intersubjetivas de sujeitos que interagem simbolicamente e geram ao mesmo tempo, de forma linguística, a sociedade.

Para isso, Habermas considera importante diferenciar o plano de análise da linguagem em que se situa a pragmática universal do plano de análise do linguista que desenvolve uma teoria gramatical. Ao linguista cabe analisar a *competência linguística* de falantes e ouvintes que são capazes de produzir e entender expressões linguísticas bem formadas no interior de sua comunidade linguística. A competência linguística refere-se exatamente ao domínio por parte dos falantes e ouvintes do sistema de regras que dá origem a sentenças sintática, semântica e foneticamente bem formadas. Ela capacita o falante a produzir um número infinito de tais sentenças e ainda a avaliar se dado conjunto de expressões linguísticas está ou não de acordo com o sistema de regras geratriz subjacente à linguagem.

Habermas, apoiando-se em Chomsky, afirma que o saber expresso pela competência linguística indica um conhecimento implícito partilhado por falantes e ouvintes, cuja explicitação via exposição de seu sistemas de regras constitutivo cabe ao cientista da linguagem. Este apresentaria uma *teoria gramatical* que – como reconstrução⁵ racional – ofereceria um sistema recursivo de descrição estrutural para toda e qualquer expressão linguística bem formada da linguagem estudada. O programa teórico da gramática generativa não se limita, contudo, a expor sistemas de regras subjacentes a cada linguagem particular, mas sim alcançar níveis cada vez mais altos de generalização teórica de forma a se descobrir os *universais gramaticais* inerentes a todas as linguagens particulares. Além disso, a gramática generativa permitiria relacionar expressões linguísticas de superfície às estruturas profundas que lhe deram origem e estas, por sua vez, encontrariam naquelas suas paráfrases equivalentes.⁶

Habermas lembra que em toda análise conceitual de um sistema de regras está envolvido um processo de idealização necessário. O linguista precisa abstrair de todas as condições empíricas irrelevantes para a compreensão do sistema de regras linguísticas analisado e supor sua satisfação integral e constante. Contudo, este postulado não deve ser entendido no sentido de um postulado de perfeição.

⁵Sobre a importância da ideia de reconstrução em Habermas, cf. REPA, 2008, 2012 e 2013, e NOBRE; REPA, 2012.

⁶Cf. HABERMAS, 1986c, p.84-85.

“Postulados de perfeição sob condições de contorno empíricas só podem ser em princípio aproximativamente satisfeitos.” (HABERMAS, 1986c, p.86, tradução nossa) No próprio conceito de *regra* já está contida a possibilidade de desvios em relação à regra sem que isso desnature o conceito. A ideia aventada por Chomsky de um falante ideal, expoente da competência linguística, deve ser tida não no sentido de perfeição (portanto, não tem sentido normativo), mas sim como produto dessas abstrações das condições de contorno que tornam possível a reconstrução racional de um sistema de regras linguístico.

Habermas rejeita como indevida a ontologização dessa idealização que Chomsky realiza quando defende a tese de que a performance linguística empiricamente observável possa ser esclarecida pela relação entre uma capacidade linguística inata e condições empíricas restritivas, o que o leva a afirmar que todo falante médio de uma linguagem tem domínio completo do sistema de regras linguístico abstrato. De acordo com Habermas, Chomsky entende que a competência linguística por ser inata estaria igualmente distribuída entre todos os falantes competentes de uma dada comunidade linguística.

Chomsky sustenta sobre a hipótese da capacidade linguística inata a hipótese mais ampla de que todo membro medianamente socializado de uma comunidade linguística, tão logo tenha aprendido a falar, domina completamente o sistema abstrato de regras linguísticas; a competência linguística não pode ser repartida de forma diferenciada. Somente por meio dessa hipótese, o falante ideal alcança um estranho status empírico. É unicamente por isso que Chomsky se vê levado a esclarecer a performance linguística observável em cada caso a partir da competência linguística inata e condições de contorno restritivas. (HABERMAS, 1986c, p.87, tradução nossa)

As críticas de Habermas formuladas contra Chomsky dirigem-se não à idealização contida no conceito de falante ideal, mas sim à tentativa de explicar a performance linguística – o uso ativo da linguagem – a partir da capacidade linguística inata e condições empíricas restritivas.⁷ O emprego ativo do repertório linguístico,

⁷“Chomsky, em sua teoria da linguagem, distingue a competência linguística de seu desempenho. ‘Competência’ é a capacidade de um falante ideal de dominar um sistema abstrato de regras gerativas de linguagem. O falante real, isto é, o empírico, atualiza essa competência sempre dentro de condicionamentos limitantes. A linguagem concreta é, então, explicável a partir de dois constituintes fundamentais: a competência e as condições limitantes da aplicação da competência. Essa distinção de Chomsky é, para Habermas, parcial na medida em que não leva em consideração o fato de as estruturas universais de possíveis situações linguísticas serem, elas mesmas, produzidas por atos linguísticos. Ora, essas estruturas não pertencem às condições limitantes extralinguísticas sob as quais a competência linguística é, apenas, aplicada, pois elas são dependentes da linguagem; por outro lado, também não coincidem com as expressões linguísticas produzidas pela competência linguística, pois servem ao situar pragmático dessas expressões.” (OLIVEIRA, 2006, p.294)

segundo Habermas, é guiado por um sistema de regras linguísticas que envolve uma *competência pragmática* (a qual se sustenta, evidentemente, no domínio prévio da capacidade de formular sentenças bem formadas no interior de uma linguagem) definida pela capacidade de empregar em asserções sentenças bem formadas de maneira contextualmente correta.

Esses códigos linguísticos [. . .] determinam o emprego situacionalmente correto de sentenças (ou expressões extralinguísticas) em enunciações. Eles não são invariantes, antes disseminam-se segundo características socioculturais. (HABERMAS, 1986c, p.88, tradução nossa)

O saber sobre o qual se debruçam teorias sociolinguísticas, portanto, diferentemente do saber implícito dos falantes competentes sobre o qual se debruçam teorias gramaticais de linguistas como Chomsky, é um saber pragmático, não um saber gramatical. Ele envolve a capacidade de avaliar a aceitabilidade ou não do uso de sentenças em situações de entendimento específicas.

As competências pragmáticas encontram, da mesma forma que a competência linguística em sentido estrito (que nós a partir de agora queremos denominar competência gramatical), sua expressão em um saber implícito, a saber nas avaliações de falantes sobre a aceitabilidade de expressões linguísticas. (HABERMAS, 1986c, p.88, tradução nossa)

Habermas institui como tarefa da pragmática universal não o estudo da competência gramatical ou o estudo da competência pragmática (sempre relativa a um código linguístico específico), mas antes o estudo da *competência comunicativa*,⁸ que trata das condições gerais de produção de situações de entendimento possível, isto é, dos elementos que devem sempre estar presentes para que sejam estabelecidas situações de comunicação ou entendimento possível em geral.⁹

Objeto da pragmática universal são enunciações desprovidas de contexto específico em situações em geral. Ela assume a forma de uma teoria da competência comunicativa. Sua tarefa é a reconstrução do sistema de regras a partir do qual falantes competentes transformam expressões linguísticas em enunciações. (HABERMAS, 1986c, p.92, tradução nossa)

⁸“Enquanto a linguística limita-se a estudar a sentença p, compete a uma teoria da comunicação, que inclua, no sentido mais amplo, linguagem e ação, estudar a mesma sentença enquanto *enunciado*, isto é, em sua conexão com os contextos de ação. No momento em que a sentença é verbalizada, num contexto interativo, deixa de pertencer ao domínio da linguística e passa a integrar-se ao mundo da comunicação. A sentença transforma-se em enunciado.” (ROUANET, 1989, p.287, grifo do autor)

⁹“A tarefa específica dessa teoria [da pragmática universal] consiste na reconstrução do sistema de regras segundo o qual produzimos ou geramos, enquanto tal, situações de possível fala.” (OLIVEIRA, 2006, p.296)

De posse dessas distinções metodológicas que possibilitam identificar o objeto específico e a tarefa primordial da pragmática universal, Habermas avança sua investigação em busca dos universais pragmáticos que estruturam as situações de entendimento possível em geral

2.2 Universais pragmáticos e atos de fala

Os atos de fala constituem as unidades elementares da comunicação e possuem tanto um sentido linguístico quanto institucional: eles fazem parte da comunicação e ao mesmo tempo servem para a contextualização de expressões linguísticas. A análise da estrutura dos atos de fala revela os universais pragmáticos que sempre estão presentes em situações de entendimento possível.

Com a ajuda [. . .] [de] atos de fala nós produzimos condições gerais para a contextualização de sentenças; ao mesmo tempo, entretanto, estas condições também estão representadas na comunicação – precisamente como as expressões linguísticas que nós denominamos *universais pragmáticos*. Uma teoria da competência comunicativa deve esclarecer as realizações que falantes ou ouvintes empreendem com a ajuda de universais pragmáticos quando eles empregam sentenças (ou expressões extraverbais) em exteriorizações [Äußerungen]. (HABERMAS, 1986c, 89, grifo do autor, tradução nossa)

A pragmática universal precisa dar conta do fenômeno peculiar às linguagens naturais que é sua reflexividade: a capacidade que estas linguagens têm de ser sua própria metalinguagem, ou de encontrar uma paráfrase adequada de qualquer de suas frases em qualquer outra linguagem natural. O fenômeno da reflexividade espelha-se na estrutura do ato de fala na medida em que seu componente performativo expressa o sentido específico de seu emprego. Na execução do ato de fala está estabelecido, no ato performativo mesmo, o tipo de relação intersubjetiva construída entre falante e ouvinte.

O ato de fala é composto de duas partes fundamentais: uma *sentença performativa* – que institui entre falante e ouvinte uma relação intersubjetiva específica de acordo com o tipo de sentença performativa empregada – e uma *sentença subordinada com conteúdo proposicional* – que estabelece sobre o que falante e ouvinte se entendem. *O ato de fala reflete a estrutura mesma da comunicação cotidiana na qual pelo menos dois sujeitos entendem-se mutuamente sobre algo no*

mundo.¹⁰ A estrutura dos atos de fala (e conseqüentemente da comunicação linguística em geral) envolve tanto o uso comunicativo quanto o uso cognitivo da linguagem. A pragmática universal visando explicar as estruturas do entendimento possível em geral deve abranger o uso comunicativo e o uso cognitivo da linguagem, pois a unidade elementar da comunicação – o ato de fala – engloba simultaneamente de forma co-originária ambas esferas da linguagem.¹¹

No uso cognitivo da linguagem, a sentença de conteúdo proposicional é empregada de forma assertórica, ou seja, ela expressa uma proposição. Dessa forma, sempre que houver o emprego de atos de fala constatativos, o conteúdo proposicional torna-se o tema da comunicação e o ato de fala tem por objetivo levar falante e ouvinte a entenderem-se sobre algo (objetos ou estados de coisas) no mundo. O uso comunicativo da linguagem nesse caso é subordinado aos objetivos cognitivos de se conhecer uma realidade objetiva. Quando os atos de fala executados têm por função principal não o entendimento sobre objetos ou estados de coisas, mas a construção de relações interpessoais entre falante e ouvinte, estamos diante do uso comunicativo da linguagem. Nesse caso, o componente proposicional do ato de fala é apenas mencionado e subordina-se aos objetivos ilocucionários e intersubjetivos da comunicação linguística.

Esta explicação deixa claro que nem o uso comunicativo prescinde do uso cognitivo nem este daquele. A ênfase em um ou outro uso depende do tipo de objetivo primordial que o falante quer atingir com a execução de seu ato de fala. A reflexividade das linguagens naturais torna-se mais uma vez evidente nessa mútua referência característica dos usos da linguagem. “A reflexividade das linguagens naturais vem à tona no fato de que ambos modos de emprego da linguagem referem-se implicitamente um ao outro.” (HABERMAS, 1986c, p.94, tradução nossa)

Habermas estabelece as seguintes classes de expressões linguísticas como universais pragmáticos: a) pronomes pessoais; b) palavras e expressões que servem

¹⁰“Só se realiza verdadeiramente uma compreensão quando pelo menos dois sujeitos atingem, ao mesmo tempo, ambos os níveis: a) o nível da intersubjetividade, no qual ouvinte e falante falam um ao outro; b) o nível dos objetos, sobre os quais eles se entendem. A sentença principal de uma declaração determina o modo da comunicação e, com isso, estabelece o sentido pragmático de uso para a sentença subordinada [. . .] A unidade elementar da fala [o ato de fala] tem essa estrutura duplo-dimensional, porque comunicação, enquanto entendimento sobre objetos, só se realiza sob a condição de metacomunicação simultânea, isto é, de um entendimento no nível da intersubjetividade sobre o sentido pragmático determinado da comunicação.” (OLIVEIRA, 2006, p.297-298)

¹¹“Na comunicação linguística, o âmbito da intersubjetividade, no qual os sujeitos falam uns com os outros e agem, e o âmbito dos objetos sobre os quais os sujeitos se entendem, são igualmente originários.” (HABERMAS, 1971a, p.186, tradução nossa)

para iniciar o diálogo e para tratamento entre os falantes; c) expressões dêiticas de espaço e tempo; demonstrativos, artigos e quantificadores; d) verbos performativos; e) verbos intencionais não performativos e advérbios modais. Com o auxílio dessas classes de expressões linguísticas, os sujeitos são capazes de produzir as condições gerais da comunicação possível e a situação de fala mesma: as asserções, as relações interpessoais estabelecidas pelas asserções, a referência a objetos e estados de coisas sobre os quais falante e ouvinte se entendem, e as intenções e vivências dos falantes.¹²

Os universais pragmáticos são empregados de forma diferente no uso cognitivo e no uso comunicativo da linguagem. No primeiro, eles servem para erigir esferas de objetos descritíveis. No segundo, para produzir relações intersubjetivas de modo performativo. O papel de constituidor da experiência de objetos naturais e/ou sociais deve ser esclarecido no âmbito de uma teoria da referência e envolve a combinação entre linguagem, cognição e ação. O papel de produtor da intersubjetividade constitutiva do mundo da vida deve ser esclarecido por uma teoria dos atos de fala. No uso comunicativo e cognitivo da linguagem, o sistema de regras universal pragmático que os torna possíveis já não se refere a uma esfera de relações intralinguísticas que pudesse ser esclarecida no interior de uma teoria gramatical. Aqui nos deparamos, antes, com os limites da linguagem em sua interconexão com a realidade.

Em ambos casos [no uso cognitivo e no uso comunicativo da linguagem], nós nos deparamos com sistemas de regras que não mais, como as regras gramaticais, determinam relações intralinguísticas; pelo contrário, o sistema de regras universal pragmático mostra os limites da linguagem, por um lado, através da realidade externa da natureza e da sociedade e, por outro, através da realidade interna do equipamento [*Ausstattung*] cognitivo e motivacional do organismo humano. (HABERMAS, 1986c, p.96, tradução nossa)

Podemos dizer que nos usos cognitivo e comunicativo da linguagem nos deparamos com os limites da linguagem em sua interconexão com a realidade.

2.3 O uso cognitivo da linguagem

Em sua análise da pragmática do uso cognitivo da linguagem, Habermas busca demonstrar como linguagem e realidade se interconectam, ou seja, como a

¹²Cf. OLIVEIRA, 2006, p.300-301.

experiência com objetos da realidade (natural ou social) vem à tona via linguagem, cognição e ação. Duas pressuposições apresentam-se como fundamentais na explicitação do uso cognitivo da linguagem: a) a pressuposição da existência dos objetos sobre os quais asserimos algo; e b) a pressuposição da verdade das proposições que formulamos sobre os objetos da experiência possível. Essas pressuposições estão associadas às sentenças predicativas elementares que empregamos nos atos de fala constatativos. Somente a satisfação dessas duas pressuposições permite às orações declarativas (*Aussagen*) representar fatos sobre os objetos da realidade. Essas pressuposições estão justificadas quando, no caso da pressuposição de existência, falantes e ouvintes identificam de forma unívoca¹³ o objeto representado pela expressão que desempenha a função de sujeito da sentença assertórica, e, no caso da pressuposição de verdade, quando falantes e ouvintes se convencem de que o predicado da oração declarativa está corretamente atribuído ao objeto designado pelo sujeito da oração, isto é, quando o predicado atribuído ou negado efetivamente (*tatsächlich*) pertence ou não, respectivamente, ao objeto designado. Via expressão referencial, um termo singular ou uma caracterização (uma descrição definida, por exemplo), estabelecemos um caminho para a identificação do objeto. A união entre a expressão referencial e a determinação predicativa abre espaço para a formulação de uma sentença à qual deve corresponder a existência de um estado de coisas. Habermas defende que a relação pragmática entre linguagem e realidade (expressa no uso cognitivo da linguagem), contudo, pressupõe a constituição prévia de uma esfera de objetos da experiência possível, que, por sua vez, resulta de uma “relação determinada entre linguagem, cognição e ação”.

¹³Habermas assume uma posição claramente intersubjetivista no que se refere ao conceito e à identidade dos significados. “O sentido do sentido consiste primeiramente nisso: de ele ser partilhado intersubjetivamente, de ele poder ser idêntico para uma comunidade de falantes e agentes.” (HABERMAS, 1971a, p.188, tradução nossa) “Um significado é idêntico se e somente se pelo menos dois sujeitos capazes de ação e fala associam a uma expressão (símbolo) o mesmo sentido em situações distintas.” (HABERMAS, 1971a, p.189, tradução nossa) A identidade de significados sustenta-se sobre o reconhecimento intersubjetivo da validade de uma regra, cf. HABERMAS, 1971a, p.189-191. Em sua filiação ao intersubjetivismo da filosofia do segundo Wittgenstein, Habermas nega que o sentido possa ser uma construção privada. Não há sentido sem validade intersubjetiva. “Sentido constitui-se como significado idêntico na reflexividade recíproca das expectativas de sujeitos que se reconhecem mutuamente. O âmbito da intersubjetividade, no qual os sujeitos precisam se encontrar para poderem entender-se sobre algo, está vinculado à estrutura da comunicação possível. O sentido não deve ser pensado sem validade intersubjetiva; por isso, ele deve sempre expressar-se em símbolos. Assim, entendido de forma estrita como um significado idêntico, não existe algo como um sentido pré-linguístico.” (HABERMAS, 1971a, p.194-195, tradução nossa)

Habermas distingue dois tipos de experiência possível em nossos órgãos dos sentidos: uma sensorial e outra comunicativa. Mesmo a comunicativa, nesse caso, é erigida sobre dados fornecidos pela experiência sensorial. A diferença entre ambas experiências assenta-se sobre o tipo de objetos com os quais a experiência é realizada. Na primeira lidamos com objetos com os quais temos percepção: coisas, acontecimentos e situações. “Nós vemos que algo encontra-se em uma determinada situação.” (HABERMAS, 1986c, p.97, tradução nossa) Na segunda lidamos com pessoas das quais, pela percepção, alcançamos compreensão: delas mesmas, de suas asserções ou de suas situações. “Nós ‘vemos’, isto é, compreendemos, que alguém encontra-se em uma determinada situação.” (HABERMAS, 1986c, p.97, tradução nossa)

Assim, Habermas diferencia dois tipos de experiência de objetos irreduzíveis entre si.¹⁴ Nós podemos ter **experiência sensorial** com objetos espaço-temporais manipuláveis,¹⁵ no âmbito da ação instrumental. Neste tipo de ação, os objetos são tidos como meios para o alcance de fins previamente estipulados. Além da experiência sensorial com objetos manipuláveis, Habermas afirma existir uma outra forma de experiência de objetos que se dá entre pessoas capazes de ação e fala. Nesse tipo de experiência, lidamos com pessoas e suas expressões. A **experiência comunicativa** não diz respeito à manipulação de objetos (típica da ação instrumental), mas sim a compreensão de pessoas e expressões envolvidas no âmbito da intersubjetividade. Os objetos da experiência comunicativa, portanto, são as pessoas e suas expressões simbólicas dotadas de sentido. “. . . experiências comunicativas com pessoas e expressões nós só podemos fazer no âmbito da intersubjetividade do entendimento linguístico.” (HABERMAS, 1971a, p.213, tradução nossa) A experiência comunicativa, por envolver pessoas capazes de ação e fala, implica uma igualdade fundamental entre aqueles que se encontram na esfera da intersubjetividade, haja vista aqui não vigorar o desnível presente na relação sujeito-objeto característico da experiência sensorial. Assim, para Habermas, “Os objetos da experiência comunicativa devem poder ser identificados em sua identidade como eu.” (HABERMAS, 1971a, p.211, tradução nossa) A apreensão da identidade de tais objetos, utilizando a linguagem intencional empírica, só é efetivada no âmbito da

¹⁴Sobre esse tema cf. ainda HABERMAS, 2014, p.473-474.

¹⁵“Os objetos da experiência sensorial devem poder ser identificados como pontos espaço-temporais.” (HABERMAS, 1971a, p.211, tradução nossa)

experiência comunicativa, pois apenas na esfera da intersubjetividade as pessoas capazes de ação e fala forjam para si uma identidade própria.¹⁶

Os objetos da experiência comunicativa (pessoas e suas expressões) podem tornar-se, ainda, **objetos de uma comunicação**, isto é, podem deixar de ser aqueles com quem interagimos e passar a ser aqueles (ou aquilo: as expressões simbólicas) sobre quem (ou sobre o que) falamos. Com isso, os objetos da experiência comunicativa passam a ser representados por sentenças com conteúdo proposicional e são retirados da **esfera da intersubjetividade** e colocados na **esfera dos objetos** sobre os quais se desenrola a comunicação. Fica claro, com isso, que a experiência comunicativa com pessoas e suas expressões – que envolve o processo de entendimento intersubjetivo do conteúdo de sentido de expressões simbólicas – não ocorre simultaneamente ao tratamento destas como objetos da comunicação, ou seja, ao seu tratamento como aquilo sobre o que falamos.¹⁷

Precisamos lembrar, contudo, que uma experiência com objetos só pode oferecer um conteúdo informativo quando ela frustra expectativas previamente mantidas sobre os objetos experienciados. Ou seja, uma experiência efetiva é sempre uma experiência de algo novo, não antecipado por expectativas arraigadas. Nesse caso, uma experiência informativa só ocorre quando nossas crenças e prejuízos sobre os objetos são desenganados e algo inesperado acontece.

No uso cognitivo da linguagem, na medida em que fazemos um emprego descritivista da linguagem, nossas crenças sobre os objetos da experiência possível adquirem a forma de proposições. De acordo com a forma gramatical que assume, a linguagem descritivista é ou uma linguagem de coisa-evento, ou uma linguagem intencional, que inclui além de expressões que representam coisas e eventos expressões que denotam pessoas e suas asserções.¹⁸

Mas asserções sobre objetos, que exprimem crenças estabelecidas, só podem ser formuladas se supusermos previamente a possibilidade de uma experiência em

¹⁶McCarthy aponta que Habermas não entende como transcendental o sujeito que realiza a experiência sensorial de objetos e a experiência comunicativa com pessoas e suas expressões. “O sujeito da experiência não é um eu transcendental equipado desde o início com formas *a priori* da intuição e com categorias do entendimento. É um sujeito empírico que só se desenvolve atuando no mundo e relacionando-se com outros sujeitos.” (MCCARTHY, 1995, p.342, grifo do autor, tradução nossa)

¹⁷Cf. HABERMAS, 2014, p.472.

¹⁸“Nós podemos formular crenças sobre objetos da experiência. Mas elas só se deixam exprimir em sentenças de uma forma determinada. Sentenças descritivas com conteúdo empírico pertencem a uma linguagem com uma gramática definida: ou a uma linguagem coisa-evento ou a uma linguagem intencional, que, ao lado de expressões para coisas e eventos, também permite aquelas para pessoas e [suas] expressões.” (HABERMAS, 1971a, p.207, tradução nossa)

geral de objetos. A análise da gramática subjacente à linguagem coisa-evento e à linguagem intencional revela justamente as categorias que estruturam previamente o âmbito de objetos da experiência possível. A esfera de objetos da experiência sensorial é constituída por corpos móveis (*bewegte Körper*) e a esfera de objetos da experiência comunicativa de sujeitos que se expressam por meio da fala e ação.

A organização da experiência e a formulação de crenças (opiniões) no interior dessas esferas de objetos é efetivada por sistemas de conceitos fundamentais. Esses assumem a forma de *esquemas conceituais*, quando cumprem a função de organizar a experiência com objetos, ou a forma de *categorias lógico-semânticas*, quando são utilizados para a formulação de crenças sobre os objetos da experiência.¹⁹

Esferas de objetos expressam sistemas de conceitos fundamentais nos quais experiências possíveis devem poder ser organizadas, [assim] como crenças também devem poder ser formuladas. No caso da organização de experiências com objetos, nós podemos representar os conceitos fundamentais como esquemas cognitivos, no caso da formulação de crenças sobre objetos da experiência, nós podemos representá-los como categorias semânticas. (HABERMAS, 1971a, p.207, tradução nossa)

A experiência de objetos e a linguagem que empregamos para falar desses objetos variam de acordo com o tipo de ação que realizamos. Se nossa ação é instrumental lidamos com objetos móveis que manipulamos, que podem ser referidos em um sistema denotativo e descritos numa linguagem coisa-evento, na qual esquemas cognitivos que envolvem categorias como substância, quantidade, espaço e tempo estão representados no nível linguístico por expressões tais como artigos, pronomes demonstrativos, quantificadores definidos e/ou indefinidos e advérbios temporais ou espaciais; por outro lado, se nossa ação é comunicativa, nós lidamos conosco mesmos ou outras pessoas igualmente capazes de se expressar, falar e agir com as quais nos deparamos no âmbito da intersubjetividade. Nesse último caso, não mais tratamos com objetos manipuláveis, mas com pessoas e grupos que constroem sua própria identidade em um contexto sócio-histórico.²⁰ Os esquemas cognitivos que

¹⁹Sobre as categorias linguísticas que estruturam previamente a esfera de objetos da experiência possível, Habermas diz: “Se nós analisarmos as sintaxes dessas linguagens [da linguagem coisa-evento e da linguagem intencional sobre pessoas e suas expressões] deparamo-nos com as categorias que estruturam previamente o âmbito de objetos da experiência possível. Para formarmos pré-concepções determinadas sobre objetos da experiência (que podem ser frustradas através de experiências) devemos supor previamente aquilo que constitui [os] objetos da experiência possível em geral: as estruturas gerais de uma esfera de objetos.” (HABERMAS, 1971a, p.207, tradução nossa)

²⁰Cf. HABERMAS, 2013, p.35.

envolvem substância, quantidade, espaço, tempo, e suas respectivas categorias linguísticas, são interpretados aqui de forma diferente da maneira como são no âmbito da ação instrumental.²¹ Para que possamos determinar a identidade de uma pessoa ou grupo precisamos interagir com eles de forma a construirmos uma relação intersubjetiva. Apenas dessa maneira teremos acesso à identidade que o próprio indivíduo ou grupo construiu para si mesmo.

Da mesma forma que a identificação de coisas-eventos e pessoas-expressões envolve procedimentos diferentes, a determinação da adequação da aplicação ou não de um dado predicado a um objeto exigirá procedimentos distintos caso lidemos ou com objetos espaço-temporais ou com pessoas capazes de ação e fala. De modo geral, *um predicado é adequado a um objeto quando este (o objeto) efetivamente (no mundo) exemplifica as determinações gerais expressas no predicado*. O método utilizado para se decidir sobre isso depende da linguagem na qual o predicado está formulado. Se a linguagem contiver somente predicados de observação, por exemplo, a observação será o método correto. Empregamos o jogo de linguagem da mensuração física²² quando lidamos com objetos móveis; o jogo de linguagem da ação comunicativa quando nos voltamos para a construção de relações interpessoais.

Na aplicação de predicados a objetos da experiência sensorial ou comunicativa entra em cena outra categoria: a causalidade. Ela permite a ligação regular entre coisas e eventos e possibilita que um fenômeno tenha sempre uma causa.²³ “Todo acontecimento, toda expressão, cada situação precisa deixar-se conceber como efeito de uma causa.”²⁴ (HABERMAS, 1986c, p.100, tradução nossa) A pressuposição de

²¹“Os mesmos termos singulares como ‘este’ e ‘aquele’, ‘aqui’ e ‘ali’, ‘agora’ e ‘antes’, ‘um’ e ‘muitos’ exigem no emprego para pessoas e coisas distintas ações de identificação. Para identificar ‘esta coisa aqui’, em casos controversos, devo recorrer à medição de uma posição espaço-temporal e a (pelo menos) um predicado de observação especificador. Para identificar ‘esta pessoa aqui’ devo dirigir-me a ela e incorporá-la em interações de algum tipo. Às coisas são atribuídas uma identidade pelas pessoas que lidam com elas; pessoas desenvolvem sua própria identidade em contextos de ação: elas precisam poder dizer quem são (caso contrário, elas estariam fora de si e se tornaria duvidoso em que sentido ainda seriam pessoas).” (HABERMAS, 1986c, p.99-100, tradução nossa) Cf. ainda MCCARTHY, 1995, p.344.

²²“Todas as operações atribuíveis ao jogo de linguagem de mensuração física (também aos instrumentos de mensuração, que só podem ser construídos com a ajuda de teorias complexas) podem ser classificadas segundo a percepção sensível (‘observação’) e uma linguagem voltada a coisas e acontecimentos em que as observações podem ser expressas de modo descritível.” (HABERMAS, 2013, p.39)

²³Para McCarthy, Habermas entende que a referência exitosa a objetos no mundo por meio da linguagem se dá via expressões dêiticas, pronomes demonstrativos e expressões denotativas. Estas, por sua vez, indicam o domínio de conceitos como “espaço”, “tempo”, “substância” e “causalidade”. Cf. MCCARTHY, 1995, p.343.

²⁴Formulação semelhante encontramos em Habermas (1971a, p.208-209, tradução nossa): “Causalidade é o conceito fundamental pelo qual nós subsumimos os objetos da experiência à ideia

uma ligação regular entre coisas e acontecimentos desenrola-se na esfera da ação instrumental. A pressuposição de motivos dirigentes da ação, no âmbito da ação comunicativa. Habermas afirma que “O emprego adequado do sistema denotativo parece depender, por um lado, da integração da linguagem com esquemas cognitivos e, por outro, do tipo de ação [executada].” (HABERMAS, 1986c, p.100-101, tradução nossa)

A partir do exposto acima Habermas retira a seguinte conclusão sobre o processo de constituição dos objetos da experiência possível sensorial e/ou comunicativa:

[. . .] nós efetuamos a constituição de objetos da experiência possível quando retratamos esquemas cognitivos como causalidade, espaço, tempo e substância no círculo funcional da ação instrumental ou segundo o modelo da ação comunicativa pura na gramática de suas respectivas linguagens empíricas.²⁵ (HABERMAS, 1971a, p.209, tradução nossa)

Estes, em linhas gerais, os esclarecimentos ofertados por Habermas do uso cognitivo da linguagem, componente fundamental da estrutura dupla dos atos de fala. Passemos agora à exposição de seus esclarecimentos sobre o uso comunicativo da linguagem, que constitui o outro componente fundamental dos atos de fala, que são a unidade fundamental da comunicação linguística.

2.4 O uso comunicativo da linguagem

Em sua explicação da pragmática do uso comunicativo da linguagem, Habermas concentra-se no estabelecimento de uma classificação preliminar das diversas classes de atos de fala que têm relevância na explicitação dos universais pragmáticos, que cumprem a função de produzir as estruturas gerais de uma situação de fala (comunicação possível). Ele reconhece que não há nem na linguística nem na filosofia analítica da linguagem um tratamento sistemático dos atos de fala, de forma a se determinar todos os atos de fala possíveis e suas respectivas funções cognitivas, comunicativas etc. Contudo, baseando-se nos trabalhos de Austin, mas

de uma associação regular: cada acontecimento, cada expressão, cada situação deve deixar-se conceber como efeito de uma causa.”

²⁵Como nos lembra McCarthy, para Habermas, a estrutura conceitual da experiência possível com objetos e pessoas desenvolveu-se filogeneticamente e reflete-se no desenvolvimento normal de cada membro da espécie. “Muito provavelmente esta estrutura conceitual básica da experiência possível desenvolveu-se filogeneticamente, e volta a desenvolver-se em cada ontogênese normal.” (MCCARTHY, 1995, p.344, tradução nossa)

principalmente nos estudos de Searle, Habermas elenca quatro tipos fundamentais de atos de fala que contribuem diretamente para a produção de uma situação de fala, são eles: os atos de fala comunicativos, constatativos, expressivos e regulativos.²⁶

Os *atos de fala comunicativos* cumprem a função de esclarecer o sentido próprio no qual, em geral, uma determinada fala, discurso ou comunicação é empregada. Eles servem para esclarecer o sentido das expressões linguísticas enquanto expressões linguísticas. Toda comunicação linguística baseia-se em uma pré-compreensão fática sobre o que significa comunicar-se através da linguagem, isto é, o que significa compreender uma expressão linguística, ou interpretar erradamente uma asserção, produzir um consenso ou deparar-se com um dissenso etc. Os atos de fala comunicativos – além de serem o veículo de significado das expressões linguísticas utilizadas em um processo comunicativo, cujo entendimento pressupõe a partilha de um consenso de fundo definido por uma pré-compreensão linguística fática – visam explicitar, em caso de necessidade, o sentido efetivo em que uma determinada expressão linguística foi empregada e desfazer, conseqüentemente, um mal-entendido sobre o significado linguístico de dada expressão em um contexto comunicativo específico. Esses atos são expressos de forma paradigmática por expressões como: dizer, falar, expressar-se, perguntar, responder, citar etc.

Os *atos de fala constatativos*, por sua vez, “expressam o sentido do emprego cognitivo de sentenças”. (HABERMAS, 1986c, p.102, tradução nossa) É por meio deles que usuários de uma linguagem qualquer conseguem se referir em comum a algo no mundo. Os atos de fala constatativos exprimem o sentido das orações declarativas enquanto orações declarativas. O emprego assertórico da linguagem é paradigmaticamente representado pela expressão “afirmar” que contém em si o sentido das duas subclasses em que se dividem os atos de fala constatativos: a primeira é representada por expressões como “descrever, narrar, esclarecer, comunicar, explicar” que revelam o sentido assertórico do emprego das orações declarativas; a segunda é representada por expressões como “garantir, confirmar, negar, duvidar”, que revelam “o sentido pragmático da pretensão de verdade das orações declarativas”. (HABERMAS, 1986c, p.102, tradução nossa)

Os *atos de fala representativos* (ou expressivos) permitem a auto-apresentação do falante diante de um ouvinte/público, ou seja, por meio deles o falante exprime

²⁶Para uma crítica a essa proposta de classificação dos atos de fala, cf. WELLMER, 1992, p.201 *et seq.*

suas intenções, gostos, temores etc. O falante revela ao público suas vivências interiores. Tais atos são paradigmaticamente realizados por expressões como: manifestar, revelar, exprimir, esconder, dissimular etc.

Os *atos de fala normativos* exprimem o sentido normativo vinculado às relações interpessoais construídas entre falantes e ouvintes em suas ações comunicativas. Expressões paradigmáticas dessa classe de atos de fala são: comandar, intimar, pedir, exigir, permitir, rejeitar etc.²⁷

Habermas distingue ainda quatro pretensões de validade associadas aos atos de fala de sujeitos que se envolvem em relações intersubjetivas de entendimento e ação, são elas: a) a *inteligibilidade* das expressões linguísticas empregadas em situações determinadas de entendimento. Esta pretensão de validade tem como pressuposto que os falantes que se entendem dominem o conjunto simbólico empregado, isto é, que partilhem de uma linguagem comum. Caso contrário, atingir a compreensibilidade de uma expressão simbólica exigirá um esforço hermenêutico de clarificação semântica; b) a *verdade* do conteúdo proposicional do ato de fala, que aponta para o uso cognitivo da linguagem. Esta pretensão é satisfeita sempre que o estado de coisas expresso nas afirmações, explicações, observações etc. existe, isto é, sempre que o estado de coisas afirmado no ato de fala é um fato.²⁸ O uso cognitivo da linguagem expressa um tipo de comunicação no qual o objetivo principal é comunicar algo acerca de uma realidade tomada de forma objetiva; c) a *sinceridade* da intenção do falante que executa um ato de fala, isto é, o falante deve realmente pensar aquilo que diz e ter a pretensão de cumprir o expresso no ato de fala em caso de necessidade; d) a *correção* das normas que subjazem à legitimidade da execução do ato de fala realizado. O falante compromete-se, sempre que instado a tal, a

²⁷Habermas menciona ainda duas classes de atos de fala que ele não conta como expoentes genuínos de universais pragmáticos: os *atos de fala institucionais*, por pressuporem a existência prévia de instituições que estabelecem seus sentidos, ao passo que universais pragmáticos genuínos visam o estabelecimento das estruturas gerais de uma comunicação possível, não podendo pressupor que estas estruturas já estejam erigidas; e os *atos de fala operativos*, que servem à aplicação de regras linguísticas, lógicas e construtivistas na medida em que tais regras podem ser empregadas de forma monológica, o que elimina a necessidade de construção de estruturas de comunicação possível. Exemplos de atos de fala institucionais são: saudar, felicitar, noivar, casar, nomear etc. Exemplos de atos de fala operativos são: definir, deduzir, classificar, somar, subtrair, identificar etc.

²⁸Como afirma Habermas (1986c, p.105, tradução nossa): “Nós chamamos enunciados ‘verdadeiros’ ou ‘falsos’ em relação à existência de estados de coisas que são representados em sentenças assertóricas. Quando um enunciado representa um estado de coisas real ou um fato, nós o chamamos verdadeiro.” Para as dificuldades relativas à categoria de fato em Habermas, cf. a última subseção desse capítulo “Outras dificuldades da proposta consensual-discursiva da verdade formulada por Habermas”.

justificar as regras que legitimam a validade normativa de seu ato de fala. Aqui o emprego da linguagem se dá de forma comunicativa e a referência a algo no mundo ocorre de forma lateral, visto que o objetivo principal deste tipo de emprego da linguagem é o estabelecimento de relações interpessoais válidas.

Habermas associa aos atos de fala diferenciações fundamentais que ao longo da história da filosofia foram sendo formadas: as diferenciações entre ser e aparência, essência e fenômeno, ser e dever-ser. Os atos de fala constatativos permitem diferenciar entre um mundo comum de crenças reconhecidas intersubjetivamente e um mundo privado de crenças meramente individuais (ser/aparência). Os atos de fala expressivos apontam para a diferenciação entre a essência individual de cada sujeito e as expressões linguísticas, atitudes e ações por meio das quais os sujeitos se revelam (essência/fenômeno). Os atos de fala regulativos permitem a diferenciação entre um mundo de regularidades empíricas observáveis e um mundo intersubjetivo construído a partir de regras normativas válidas que podem ser seguidas ou infringidas (ser/dever-ser).

A conjunção dessas distinções no âmbito de um processo comunicativo autoriza-nos a diferenciar um consenso verdadeiro de um consenso falso. Essa diferenciação constitui o próprio sentido da comunicação em geral que levamos a cabo com a ajuda dos atos de fala comunicativos. Com isso, fica claro que Habermas entende o conceito de fala ou comunicação (*Rede*) de maneira normativa, pressupondo para a sua efetivação a validade de diferenças fundamentais que precisam ser garantidas pelo resgate das pretensões de validade associadas a cada classe de atos de fala: *verdade*, para os atos de fala constatativos, *retidão* ou *correção normativa* para os atos de fala regulativos e *sinceridade* ou *veracidade* para os atos de fala expressivos.

É no contexto da concepção normativa de Habermas da linguagem e comunicação – só há comunicação genuína se esta ocorrer sobre o pano de fundo de vigência efetiva das quatro pretensões de validade associadas com os atos de fala universais pragmáticos – que surge a necessidade de desenvolvimento de uma teoria consensual-discursiva da verdade. Esta esclarecerá como as pretensões de validade da verdade e correção podem ser discursivamente resgatadas; por que a satisfação prévia da inteligibilidade das expressões linguísticas é condição necessária para uma

comunicação desenvolver-se; e por que a pretensão de sinceridade não pode ser resgatada por meios discursivos, mas unicamente a posteriori.

O fato de a necessidade de oferecer uma explicação sobre a verdade emergir diretamente das reflexões de Habermas sobre o conceito de comunicação genuína ocasionará reverberações não apenas periféricas no conceito de verdade de nosso autor. Antes, aquele adquirirá características que só podem ser entendidas²⁹ se reconhecermos que elas atendem a exigências sistemáticas muito específicas oriundas da teoria comunicativa mais ampla da qual a teoria consensual-discursiva da verdade é parte constitutiva.

2.5 A teoria consensual-discursiva da verdade

Em sua tentativa de desenvolver uma teoria comunicativa da sociedade, Habermas procura demonstrar que o processo de vida social possui uma relação imanente com a verdade. A realidade social está erigida sobre a validade fática de pretensões de validade implícitas a objetos simbólicos como “sentenças, gestos, tradições, instituições, visões de mundo etc.”. A racionalidade seria composta de quatro pretensões de validade irreduzíveis entre si, e que exigem e podem encontrar reconhecimento no interior de um processo comunicativo. São elas: inteligibilidade das expressões linguísticas, verdade do componente proposicional, correção normativa das relações intersubjetivas e sinceridade das intenções do falante. A racionalidade resultante da conjugação dessas quatro pretensões de validade não seria uma simples expressão historicamente limitada da razão, mas antes estaria incrustada no próprio processo comunicativo pelas idealizações que este requer para realizar-se. A racionalidade seria um elemento estruturante da própria espécie humana em seu desenvolvimento histórico-natural.³⁰

Na medida em que todo ato de fala refere-se implicitamente a essas quatro pretensões de validade e Habermas concebe o processo de vida social como “um processo de produção mediado por atos de fala” (HABERMAS, 1986c, p.104, tradução

²⁹O que não significa que tenhamos que aceitá-las como corretas.

³⁰“A ideia da razão [. . .], que se diferencia nas quatro distintas pretensões de validade, está incorporada na forma de reprodução de uma espécie animal falante. Tão logo nós executemos atos de fala em geral nós também nos colocamos sob o imperativo singular daquele poder que eu – sob o título venerável ‘razão’ – gostaria de fundamentar a partir da estrutura da comunicação possível.” (HABERMAS, 1986c, p.105, tradução nossa)

nossa), e que mesmo no uso comunicativo da linguagem a presença do uso cognitivo se faz notar pela existência de sentenças com conteúdo proposicional, a ligação entre o processo de produção da vida social e a referência à verdade mostra-se significativo. É no interior dessa discussão mais ampla sobre o que é o processo de produção da vida social e sua relação com a racionalidade que Habermas constrói sua teoria discursiva da verdade.

Para podermos apresentar como Habermas tenta demonstrar que o *significado* da verdade revela-se por meio do resgate discursivo de um tipo específico de pretensão de validade, precisamos fazer algumas observações preliminares.

2.5.1 Atos de fala constatativos e pretensão de verdade

Habermas desenvolve suas considerações sobre a verdade analisando a pragmática de um tipo específico de ato de fala, do ato de fala constatativo ou declarativo. Nessa classe de atos de fala, o falante afirma algo do mundo e levanta para sua afirmação, implicitamente, uma pretensão de validade para o componente proposicional de seu ato de fala. Verdade é, especificamente, a pretensão de validade ligada aos atos de fala constatativos (afirmações, declarações, explicações, esclarecimentos etc.), ou melhor, ligada ao seu componente proposicional.

Habermas considera fundamental diferenciar a legitimidade do ato de produzir uma enunciação da verdade da proposição enunciada.

Enunciações são legítimas ou não são legítimas. Na medida em que eu enuncio algo, levanto a pretensão de que a oração que enuncio é verdadeira. Verdade não é uma qualidade das enunciações; antes, eu levanto com atos de fala constatativos (como enunciações) a pretensão de validade 'verdadeiro' ou 'falso' para uma proposição. (HABERMAS, 1986c, p.105, tradução nossa)

De acordo com Habermas, somente o estudo da pragmática do uso dos atos de fala constatativos poderá revelar o sentido que atribuímos à verdade ou à falsidade de orações declarativas.

Verdade significa (. . .) o sentido do emprego de enunciados em asserções. O sentido da verdade deixa-se esclarecer dessa forma em referência à pragmática de uma classe determinada de atos de fala [dos atos de fala constatativos]. (HABERMAS, 1986a, p.129, tradução nossa)

Em seu ensaio *Wahrheitstheorien*,³¹ Habermas estabelece de forma mais precisa aquilo que nós devemos chamar verdadeiro ou falso. Ele se opõe tanto à proposta de considerar uma classe específica de sentenças como aquilo a que devemos chamar verdadeiro ou falso, como à proposta de Austin³² de considerar os candidatos à verdade como sendo uma classe específica de atos de fala – as enunciações ou asserções –, e isso porque as asserções são eventos datáveis, episódios linguísticos, ao passo que a verdade levanta a pretensão de invariabilidade.

Habermas chama a atenção para a necessidade de distinção entre o que é dito e o ato de fala por meio do qual algo é dito. Algo idêntico pode ser expresso por meio de distintas enunciações. A invariância ou independência do que é dito em relação ao ato de fala como episódio linguístico datado, a independência do que é dito em relação às asserções ou enunciações por meio das quais algo é dito, justifica a tese de que é o *enunciado* e não a enunciação, o declarado e não a declaração, que é falso ou verdadeiro.³³

O enunciado é dito verdadeiro ou falso em relação ao estado de coisas que ele representa. *Um enunciado é verdadeiro quando ele representa um estado de coisas existente*. Um estado de coisas existente é aquilo que denominamos fato. Logo, um enunciado é verdadeiro quando ele representa um fato. Habermas considera a diferenciação entre conteúdo proposicional e proposição como fundamental. Um conteúdo proposicional pode estar presente em inúmeros atos de fala distintos, como em uma ordem, pedido, pergunta etc. Contudo, somente nos atos de fala constatativos o conteúdo proposicional adquire a forma de proposição, isto é, refere-se a um estado de coisas que pode ou não existir. Nesse sentido, um enunciado falso é aquele cujo conteúdo proposicional não expressa um fato, pois não representa um estado de coisas existente.

A verdade é a pretensão de validade associada aos atos de fala constatativos, mais especificamente, ao conteúdo proposicional desses atos de fala.

Nós chamamos verdade a pretensão de validade que associamos com atos de fala constatativos. Um enunciado é verdadeiro se a pretensão de validade dos atos de fala com os quais nós afirmamos aquele enunciado – através do

³¹Cf. HABERMAS, 1986a.

³²Cf. AUSTIN, 2001, p.27.

³³A verdade, portanto, é predicada dos enunciados, que não devem ser entendidos como eventos históricos. “. . . a verdade e a falsidade predicam-se dos enunciados não no sentido de ‘eventos históricos’, ou ‘episódios linguísticos’ particulares (enunciações), mas sim no sentido do que é dito nos atos de fala constatativos.” (MCCARTHY, 1995, p.345, tradução nossa)

emprego de sentenças – é legítima.³⁴ (HABERMAS, 1986a, p.135, tradução nossa)

Uma pretensão de validade pode ser aceita ou rejeitada, contestada ou defendida. Quando a aceitação de uma pretensão de validade deriva unicamente dela mesma, da validade em si daquilo que a pretensão reivindica, chamamos essa pretensão de validade de legítima. A legitimidade de uma pretensão de validade é acompanhada da confiança ou certeza de que as expectativas embutidas na pretensão de validade serão satisfeitas.³⁵

2.5.2 As especificidades das pretensões de validade

Habermas lembra-nos que as quatro pretensões de validade que acompanham o consenso de fundo de um jogo de linguagem bem-sucedido e que devem ser mutuamente reconhecidas como válidas pelos participantes de um processo comunicativo não são redutíveis entre si nem são redutíveis a uma pretensão de validade mais fundamental que abarcaria todas as outras.³⁶ Inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade são pretensões de validade fundamentais e exigem procedimentos distintos para sua satisfação ou resgate.

As quatro pretensões de validade indicadas são fundamentais no sentido de que elas não se deixam reduzir a um [denominador] comum [*Gemeinsames*]. O sentido da inteligibilidade, correção e sinceridade não se deixa reduzir ao sentido da verdade.³⁷ (HABERMAS, 1986c, p.111, tradução nossa)

³⁴“A verdade, para Habermas, é uma expectativa de validade (*Gültigkeitsansprüche*) que se revela fundada no curso de um processo de argumentação discursiva. Uma afirmação verdadeira é aquela em torno da qual se produz um consenso razoável, no contexto de um discurso teórico . . .” (ROUANET, 1989, p.290) Lembremos – neste momento ainda sem maiores aprofundamentos – que, para Habermas, “Discurso (. . .) é um tipo determinado de ação comunicativa, em que os participantes não estão primariamente interessados em trocar informações, mas em fundamentar as pretensões de validade levantadas em suas falas. A finalidade essencial da ação discursiva é discutir pretensões de validade, que se tornam problemáticas.” (OLIVEIRA, 2006, p.306)

³⁵Cf. HABERMAS, 1986a, p.129.

³⁶“As quatro pretensões de validade introduzidas são genuínas; elas não são redutíveis nem entre si nem a um fundamento comum.” (HABERMAS, 1986a, p.156, tradução nossa)

³⁷Essa declaração de Habermas torna difícil a compreensão de em que sentido ele afirmara anteriormente, no mesmo ensaio, que *a verdade seria o paradigma de todas as pretensões de validade*. “O paradigma de todas as pretensões de validade é a *verdade* das proposições.” (HABERMAS, 1986c, p.105, grifo do autor, tradução nossa) Habermas não chega a esclarecer em que sentido ele entende essa afirmação. As explicações que ele oferece acerca das distinções de significado existentes entre as quatro pretensões de validade tornam ainda mais difícil sua legitimação.

A tematização das pretensões de validade só ocorre se o jogo de linguagem cessa de funcionar devido ao abalo provocado no consenso de fundo, que é marcado pela aceitação tácita das quatro pretensões de validade.³⁸

A inteligibilidade de uma expressão não pode ser explicada da mesma forma que sua verdade. Uma expressão inteligível significa que ela foi gerada em concordância com as regras de determinado sistema. Em uma linguagem natural, por exemplo, a inteligibilidade de uma expressão significa que ela está de acordo com as regras que permitem a produção de expressões bem formadas em seu interior. Assim, todo falante competente que domine o sistema de regras dessa linguagem natural será capaz de entendê-la e, em caso de necessidade, gerá-la novamente. Para reforçar a diferença entre verdade e inteligibilidade, Habermas lembra que a verdade exige uma relação entre sentenças linguísticas e a realidade externa, ao passo que a inteligibilidade é apenas uma relação interna entre expressões simbólicas e o sistema de regras que as torna possível.

Verdade é uma relação entre sentenças e a realidade sobre a qual produzimos orações; ao contrário, inteligibilidade é uma relação interna entre expressões simbólicas e o sistema de regras correspondente a partir do qual podemos produzir estas expressões segundo suas prescrições. (HABERMAS, 1986c, p.111, tradução nossa)

Por sua vez, a sinceridade, como pretensão de validade, não deve ser interpretada de forma análoga à verdade, isto é, como se a sinceridade envolvesse uma relação entre entidades de um estado interno e expressões de vivências subjetivas que representariam tais estados por meio de orações declarativas (*Aussage*). A sinceridade, como pretensão de validade ligada aos atos de fala representativos³⁹ (ou expressivos), significa que um falante efetivamente pensa ou pretende fazer aquilo que exprime. Expressões intencionais subjetivas não descrevem

³⁸“Evidentemente essas quatro pretensões de validade só vêm a ser tematizadas se o funcionamento de um jogo de linguagem é perturbado e o consenso de fundo abalado.” (HABERMAS, 1986a, p.138, tradução nossa) O reconhecimento factual de uma pretensão de validade sustenta-se na crença de que, caso instado a tal, um falante será capaz de resgatar (discursivamente) a pretensão de validade da verdade e da correção, e de que o comportamento futuro do agente será coerente com as intenções expressas em seus proferimentos. Além disso, os sujeitos que se envolvem no processo comunicativo acreditam que o falante será capaz de esclarecer – caso lhe seja exigido – em que sentido seus proferimentos devem ser interpretados. O reconhecimento dessas quatro pretensões de validade, fundado na base de sua possível resgatabilidade, ancora as ações e interações linguisticamente mediadas. Cf. HABERMAS, 2013, p.49.

³⁹Não devemos confundir esta nomenclatura de Habermas com os atos de fala constatativos.

estados subjetivos, antes servem para manifestar vivências subjetivas às quais o falante tem um acesso privilegiado.⁴⁰

Por fim, a correção normativa, como pretensão de validade vinculada aos atos de fala regulativos, não deve ser confundida com a verdade. Habermas alega que a validade deontológica não envolve a descrição de um estado de coisas moral através de orações normativas. A correção tem a ver com a possibilidade de se fundamentar, pelo oferecimento de razões, a preferência que determinada norma deve ter diante de suas alternativas possíveis. Do ser não podemos derivar o dever-ser.

Com o intuito de reforçar a diferença entre a correção normativa e a verdade proposicional das orações, Habermas apela para a relação com a realidade externa que a verdade possui e que falta à correção normativa como pretensão de validade. Na passagem abaixo, Habermas refere-se explicitamente ao fato de que a realidade com a qual a verdade mantém uma relação é a realidade externa.

Esta diferença [entre verdade e correção] pode relacionar-se com o fato de que crenças sobre fatos devem estar alicerçadas na experiência [isto é, não serem por ela contraditadas], ao passo que a aceitação ou rejeição de normas não tem relação imediata com a experiência feita com a realidade externa. (HABERMAS, 1986c, p.113, nota, tradução nossa)

Ao contrário do que ocorre com a inteligibilidade e a sinceridade, a correção normativa partilha com a verdade a possibilidade de ser fundamentada discursivamente e de se obter em torno dela um consenso racional.⁴¹ A inteligibilidade é uma condição *sine qua non* para uma comunicação bem-sucedida. Nesse sentido, sempre que ocorrer uma comunicação esta pretensão estará pragmaticamente validada.⁴² A sinceridade só pode ser validada pela comparação futura entre as intenções manifestadas de um falante e o seu comportamento subsequente.⁴³ Logo,

⁴⁰Habermas critica a proposta da verdade de Heidegger exatamente pelo erro oposto de entender a verdade segundo o modelo da sinceridade, ou seja, de acordo com o modelo da manifestação ou desvelamento de algo oculto. Para ele, esta perspectiva não dá conta da relação que a verdade mantém com a realidade e que é exigida pelo uso cognitivo da linguagem. Cf. HABERMAS, 1986a, p.157.

⁴¹ . . . um consenso está 'racionalmente motivado' ou é um consenso 'fundamentado' se se deve unicamente à força dos argumentos empregados . . ." (MCCARTHY, 1995, p.353, tradução nossa)

⁴²Cf. HABERMAS, 1986a, p.139.

⁴³Habermas considera o diálogo terapêutico uma exceção. Essa é a única forma de comunicação na qual uma pretensão de sinceridade pode ser discursivamente resgatada. "Aquela comunicação especial na qual distorções da estrutura da comunicação podem ser propriamente superadas é a única na qual, ao mesmo tempo, juntamente com uma pretensão de verdade, uma pretensão de sinceridade pode ser 'discursivamente' provada (e [sic] [ou] rejeitada como ilegítima)." (HABERMAS, 1986a, p.183, tradução nossa) Cf. a esse respeito também HABERMAS, 2013, p.57-58.

nem todas as pretensões de validade podem ser resgatadas discursivamente.⁴⁴ A conclusão não poderia ser mais cristalina: “A teoria consensual da verdade, que precisa apoiar-se sobre o conceito de consenso obtido discursivamente, só é relevante para as pretensões de verdade e correção.” (HABERMAS, 1986c, p.113, tradução nossa)

Cada pretensão de validade está ligada a um tipo específico de intenção e é acompanhada de um tipo específico de vivência de certeza. Quando a pretensão de inteligibilidade de um conjunto simbólico produzido de acordo com determinadas regras geratrizes está satisfeita, o sujeito *compreende* o conjunto simbólico. Quando a pretensão de verdade é discursivamente resgatada, o sujeito *sabe* um estado de coisas sobre um objeto da experiência. Quando a pretensão de correção normativa está satisfeita, o sujeito *convence-se* da correção ou adequação de uma norma. Quando a pretensão de sinceridade está satisfeita, o sujeito *confia* nas expressões de outro sujeito.

A cada uma dessas intenções (compreender, saber, convencer e confiar) liga-se uma vivência de certeza, que é essencialmente uma experiência subjetiva. “Vivências de certeza vinculam-se [. . .] em um sentido não específico com *todas* essas intenções.” (HABERMAS, 1986a, p.140, grifo do autor, tradução nossa) Evidentemente uma experiência subjetiva de certeza pode ser comunicada através de uma enunciação e dessa forma ser “partilhada” com outros sujeitos, mas estes não podem vivenciar, ter, a vivência que o sujeito comunica. Em oposição às pretensões de validade, que são eminentemente intersubjetivamente comprováveis, ou seja, só podem ser satisfeitas se forem partilhadas intersubjetivamente, as vivências de certeza são experiências fundamentalmente subjetivas e só podem ser “partilhadas” se forem expressas em um veículo intersubjetivo como é o caso da linguagem.

Habermas chama de **certeza não-sensível** a vivência de certeza que acompanha o ato de compreensão de um objeto simbólico que se baseia imediatamente na percepção de signos. A vivência de certeza vinculada à

⁴⁴São, portanto, apenas os enunciados verdadeiros e as normas corretas que são resgatáveis discursivamente. “Se a correção qualifica-se ao lado da verdade como uma pretensão de validade resgatável discursivamente, segue-se daí que normas corretas, assim como os enunciados verdadeiros, devem poder se fundamentar.” (HABERMAS, 1986a, p.144, tradução nossa) Obviamente a fundamentação de regras e valorações corretas diferencia-se da fundamentação de enunciados verdadeiros. “Nos discursos práticos, as condições lógicas sob as quais um consenso motivado racionalmente pode ser alcançado são diferentes das [condições lógicas] nos discursos teóricos.” (HABERMAS, 1986a, p.145, tradução nossa)

compreensão de signos deriva da circunstância de que o objeto simbólico ou é construído pelo próprio sujeito que o compreende ou pode ser por ele reconstruído a partir do momento que passa a dominar o sistema de regras gerador do objeto simbólico em questão.

Habermas chama de **certeza de crença** (*Glaubensgewissheit*) a vivência de certeza que acompanha a confiança que depositamos em um interlocutor oriunda das interações passadas que com ele tivemos e que faz com que venhamos a acreditar na sinceridade das intenções manifestadas pelo interlocutor.

A essas vivências de certeza Habermas contrapõe o caso paradigmático das vivências de certeza representado pela **certeza sensível** oriunda do ato de percepção sensível de coisas e eventos. Diferentemente das duas anteriores, à certeza sensível não corresponde nenhuma pretensão de validade como ocorre com a certeza não-sensível, à qual corresponde a pretensão de inteligibilidade, e com a certeza de crença, à qual corresponde a pretensão de sinceridade. À certeza sensível podemos vincular a *pretensão de objetividade* da experiência, desde que não venhamos a confundi-la com a pretensão de verdade das proposições.⁴⁵ A percepção de coisas e eventos é indissociável da certeza sensível que a acompanha, no sentido de que quando percebo pelos sentidos um dado objeto ou evento não posso me desvencilhar da certeza de que, no momento em que percebo, percebo o que percebo.⁴⁶

Habermas entende que são negligenciáveis as vivências de certeza associadas com as intenções que correspondem à pretensão de verdade e à pretensão de correção, haja vista que as certezas associadas ao ato de saber alguma coisa ou ao ato de estar convencido de algo resultam não da experiência sensível, não-sensível ou interativa, mas sim unicamente da força de convencimento advinda das razões ofertadas na defesa daquelas pretensões. Como declara Habermas: “Essas ‘certezas’ baseiam-se imediatamente na argumentação e não na experiência . . .” (HABERMAS, 1986a, p.144, tradução nossa)

A força de convencimento vinculada a um saber ou a uma convicção moral origina-se de uma “experiência” mediada, isto é, de uma experiência cuja certeza não

⁴⁵Cf. MCCARTHY, 1995, p.348 *et seq.*

⁴⁶“[. . .] perceber algo significa estar seguro de coisas e acontecimentos percebidos, o que tem como consequência que o ato de perceber é uno com a certeza de que percebo o que por mim é percebido e isto tem como implicação que eu só posso perceber *a posteriori* se houve um equívoco na percepção – e não [me é possível identificar um equívoco] no ato [mesmo] da percepção . . .” (COSTA, 2001, p.380, grifo do autor)

envolve nada imediato. Esta experiência é aquela efetivada pela coerção não-coercitiva do melhor argumento. É preciso então a experiência de um processo argumentativo – de uma mediação discursiva – para que possamos adquirir as “certezas” associadas ao saber e às convicções morais. A natureza dessas certezas afasta-se de tal forma do caso paradigmático da certeza sensível e sua vinculação imediata com o ato de percepção que Habermas prefere afirmar que à pretensão de verdade e à pretensão de correção não estão associadas quaisquer vivências de certeza.

2.5.3 Distinção necessária entre fatos e objetos da experiência

Habermas nos lembra que, em sendo uma pretensão de validade, a verdade está intrinsecamente ligada ao uso comunicativo da linguagem, haja vista que uma pretensão de validade é ofertada sempre por um falante para um ouvinte que pode aceitá-la ou recusá-la na base de argumentos. Por outro lado, por ser uma qualidade do conteúdo proposicional⁴⁷ dos atos de fala declarativos, a verdade está também intimamente ligada ao uso cognitivo da linguagem. Assim, toda teoria da verdade que deixe de levar em conta um desses aspectos da problemática da verdade⁴⁸ será parcial e incapaz de explicar o que é a verdade.

Habermas critica, por exemplo, a teoria correspondencial da verdade em sua versão semanticista justamente por ela se fixar no componente proposicional do ato de fala declarativo, abstraindo do fato de que o conteúdo proposicional sempre está incluído em um ato de fala constativo. Apenas quando uma oração é afirmada ela se liga à verdade como pretensão de validade a ser legitimada. Por outro lado, versões ontológicas da teoria correspondencial da verdade que entendem esta como uma relação de afiguração (*Abbildung*) esclarecem a verdade como uma relação comparativa entre modelo e cópia. Contudo, uma figuração pode ser mais ou menos

⁴⁷Para Habermas, a defesa feita pela teoria da verdade como redundância de que o predicado “é verdadeiro” é vazio, não designando uma propriedade genuína e portanto não acrescentando nada à proposição à qual o predicado da verdade é atribuído, podendo ser eliminado sem maiores problemas, esta tese só é válida para a esfera da ação na qual tomamos como válida as pretensões de verdade levantadas. Tão logo, entretanto, a pretensão de verdade de um enunciado é contestada, o predicado “é verdadeiro” deixa de ser supérfluo, já que agora a tematização da verdade de um enunciado vem para o primeiro plano. Nesse sentido, o predicado “é verdadeiro”, apesar de supérfluo na ação, não é supérfluo no discurso. Cf. HABERMAS, 1986a, p.131, e MCCARTHY, 1995, p.347.

⁴⁸O que também parece ser o caso da proposta consensual-discursiva defendida pelo filósofo alemão, como veremos mais adiante.

próxima ao original afigurado, ao passo que a verdade não admite graus de aproximação com a realidade. O sentido absoluto que atribuímos à verdade exclui a possibilidade da existência de graus de verdade. Além disso, as teorias ontológicas não conseguem romper a esfera linguística e se posicionar em uma esfera neutra que permitisse verificar a adequação da relação de correspondência entre oração e fatos.⁴⁹

A verdadeira dificuldade de teorias ontológicas da verdade consiste sem dúvida no fato de que a relação de correspondência entre orações e fatos (ou da realidade [*Realität*] como suma [*Inbegriff*] de todos os fatos) só pode ser esclarecida, por seu turno, por meio de orações [. . .] Nós só podemos introduzir o conceito de 'realidade' [*Wirklichkeit*] com referência a 'orações verdadeiras': realidade [*Wirklichkeit*] é a suma de todos os estados de coisas sobre os quais são possíveis orações verdadeiras. (HABERMAS, 1986c, p.107, tradução nossa)

As teorias ontológicas da verdade procuram escapar sem sucesso da esfera linguística de modo a fornecer uma explicação não circular sobre a verdade. Habermas entende esse projeto como inadequado, pois apenas no interior da esfera linguística a pretensão de validade dos atos de fala constatativos pode ser esclarecida.⁵⁰

Habermas contrapõe-se à confusão que, segundo ele, é feita pela teoria correspondencial da verdade que toma os fatos que afirmamos sobre os objetos de nossa experiência como entidades no mundo.

Isso, *que* nós legitimamente devemos afirmar, nós chamamos um fato. Um fato é aquilo que torna um enunciado verdadeiro; por isso dizemos que

⁴⁹ Cf. MCCARTHY, 1995, p.350.

⁵⁰ Donald Davidson rejeita essa crítica comum levantada contra as teorias correspondencialistas da verdade que as acusa de se basearem em uma exigência irrealizável, a saber: a comparação entre linguagem e mundo. "A queixa usual contra as teorias correspondencialistas é que não faz sentido sugerir que é de alguma forma possível comparar as palavras ou crenças de alguém com o mundo, na medida que a tentativa deve simplesmente terminar sempre com a aquisição de mais crenças." (DAVIDSON, 1990, p.302, tradução nossa) Davidson lembra-nos que a crítica feita às teorias correspondencialistas de que elas assumem a possibilidade de uma terceira posição fora da linguagem e fora do mundo para aquilatar a adequação entre ambos só é cogente e persuasiva se tomarmos previamente como válida a perspectiva epistêmica sobre a verdade. Ou seja, essa crítica não é apta a abalar o alicerce sobre o qual se sustenta o realista sobre a verdade, haja vista que ele continuamente rejeitou que a verdade dependesse de alguma forma de nossas crenças. Não ter acesso às evidências da verdade de nossas crenças (acesso às evidências de algumas ou de todas elas) é uma consequência que o realista sempre esteve disposto a aceitar. "Esta queixa contra as teorias correspondenciais não é adequada. Uma razão de sua incorreção é que ela depende da aceitação de que alguma forma de teoria epistêmica é correta; por isso, ela seria uma queixa legítima apenas se a verdade fosse um conceito epistêmico. Se esta fosse a única razão para se rejeitar teorias correspondencialistas, o realista poderia responder simplesmente que sua posição permanece inalterada; ele sempre defendeu que a verdade era independente de nossas crenças ou de nossa habilidade em aprender a verdade." (DAVIDSON, 1990, p.302-303, tradução nossa)

enunciados representam, descrevem, expressam etc. fatos [. . .] Isso, *que* nós afirmamos dos objetos quando a asserção é legítima, é um fato. Fatos têm então um status diferente dos objetos [. . .] Se, dessa forma, [os] objetos de nossa experiência são algo no mundo, então não devemos igualmente dizer dos fatos que eles são ‘algo no mundo’.⁵¹ (HABERMAS, 1986a, p.132, grifo do autor, tradução nossa)

De acordo com Habermas, fatos não podem ser desvinculados das asserções que os enunciam, eles não se separam da linguagem. Fatos só podem ser expressos pela linguagem. Eles não se desconectam do conteúdo proposicional de enunciados verdadeiros. Fatos e objetos (ou eventos) não têm o mesmo estatuto ontológico.⁵² Assim, Habermas chama a atenção para a necessidade de não confundirmos fatos com os objetos sobre os quais aqueles são ditos. A vinculação entre fatos, como entidades linguísticas, e os objetos ou eventos, pessoas e suas expressões deriva da relação referencial, predicativa e significativa que a linguagem mantém com as entidades do mundo que ela exprime.⁵³

Habermas afirma que a relação de correspondência que a teoria correspondencial da verdade alega existir entre enunciado e mundo não é capaz de romper o círculo linguístico que define que fatos ditos sobre os objetos do mundo permanecem no âmbito da linguagem. A suposta ponte que atravessaria o abismo

⁵¹Na citação a seguir Habermas oferece mais um referente para o termo “fato”. Este designaria situações empíricas sob reserva existencial. “Para situações empíricas sobre as quais nós discutimos com reserva existencial como estados de coisas, nós introduzimos o termo ‘fato’.” (HABERMAS, 1986a, p.148, tradução nossa) Essa formulação do termo “fato”, proposta por Habermas, contudo, parece-nos menos adequada, pois se algo está sob reserva existencial não chegamos a decidir ainda sua existência ou não, o que inviabiliza sua identificação como um fato, haja vista que estes compreendem unicamente estados de coisas existentes. Isso é evidente na medida em que estados de coisas inexistentes não podem ser fatos.

⁵²“Parece-me que a questão sobre o *status* ontológico de fatos em geral é colocada de maneira falsa: a suposição de que fatos ‘são algo’ de maneira *análoga* a objetos, dos quais temos experiências ou com os quais lidamos, não tem, a rigor, sentido algum.” (HABERMAS, 2014, p.461-462, grifo do autor) Cabe indicarmos aqui a observação de Read segundo a qual a teoria correspondencial da verdade é realista tanto ontológica como epistemologicamente: “A teoria da correspondência é uma teoria realista em dois aspectos – ontológico e epistemológico, isto é, tanto em suas implicações existenciais como em suas consequências para o conhecimento. Segundo essa visão, o mundo é constituído por fatos, fatos que existem independentemente de sabermos ou não da sua existência.” (READ, 2016, p.21) Para uma caracterização geral da disputa sobre a verdade entre realistas e antirrealistas, cf. HALE, 1997. Para uma breve exposição das principais propostas de teorias da verdade, cf. WALKER, 1997. Para exposições mais detalhadas, cf. GLOY, 2004, e LYNCH, 2001.

⁵³“Coisas e eventos (pessoas e seus proferimentos) são ‘algo no mundo’ de que *temos experiência* ou com o que *lidamos*; são objetos da experiência possível (ligada à ação) ou ações (apoiadas em experiências). Fatos, em contrapartida, são estados de coisas existentes, que *afirmamos* em enunciados. Em enunciados aparecem expressões denotativas (nomes e descrições), que se referem a objetos da experiência (referência), para que possamos enunciar algo sobre eles com determinações predicativas (predicação). Mas esse ‘algo’, um estado de coisas (. . .) é um *conteúdo proposicional* e não uma coisa nem um evento que poderia ser datado e localizado no ‘mundo’ . . .” (HABERMAS, 2014, p.460-461, grifo do autor)

entre linguagem e mundo definida pela relação de correspondência não pode ser legitimada teoricamente apesar dos esforços da teoria correspondencial da verdade.

Habermas estabelece da seguinte forma a ligação entre fatos, estados de coisas existentes e verdade:

Fatos são derivados de estados de coisas; e sob estados de coisas nós entendemos o conteúdo proposicional de asserções cujo conteúdo de verdade foi problematizado. Se nós dizemos que fatos são estados de coisas existentes, então queremos significar não a *existência* de objetos, mas sim a *verdade* de proposições através da qual nós evidentemente pressupomos a existência de objetos identificáveis aos quais nós atribuímos predicados. O sentido de 'fato' ou 'estado de coisa' não pode ser esclarecido sem referência ao discurso no qual nós provamos pretensões de validade suspensas de asserções (os 'pensamentos' de Frege). *Pensamentos* sobre objetos da experiência não são o mesmo que *experiências* ou percepções de objetos. (HABERMAS, 1986a, p.134-135, grifo do autor, tradução nossa)

Habermas reconhece que a teoria correspondencial, mesmo com sua confusão categorial entre fatos e objetos da experiência, baseia-se entretanto em uma observação correta. Se os enunciados verdadeiros devem representar fatos, estes em algum sentido devem ser dados, ou seja, não devem ser meras invenções ou criações fantasiosas. Eles precisam ser reais, precisam existir em algum sentido, e os enunciados verdadeiros devem subordinar-se a eles. "Os enunciados devem adequar-se aos fatos e não os fatos aos enunciados." (HABERMAS, 1986a, p.133, tradução nossa)

Habermas acredita dar conta dessa exigência legítima levantada pela teoria correspondencial reafirmando sua diferenciação entre esfera da ação e esfera do discurso. Uma mesma enunciação efetivada na esfera da ação e na esfera do discurso significam coisas diferentes. Na primeira, uma enunciação indica uma troca de informação sobre os objetos do mundo, e na segunda, um enunciado que pretende para si verdade. É necessário que uma informação trocada sobre um objeto do mundo tenha o seu conteúdo de verdade contestado por pelo menos um oponente para que o conteúdo proposicional da enunciação seja posto sob a reserva existencial e apresente-se sob a forma de um estado de coisas que pode ou não ser legitimado argumentativamente como um estado de coisas existente: um fato.

Evidentemente essas observações de Habermas, feitas logo após reconhecer que a teoria correspondencial da verdade levanta uma exigência legítima – a de que os fatos representados pelos enunciados verdadeiros devem ser dados e não simplesmente inventados – não resolvem o problema de fazer com que "os

enunciados adequem-se aos fatos e não os fatos aos enunciados”. E isso porque em última instância é o sucesso argumentativo que decidirá sobre a existência ou não de um estado de coisas e, portanto, sobre a verdade do enunciado. A verdade continua sendo, na teoria consensual-discursiva, aquilo a que chegamos no consenso.

Não é a evidência das experiências que decide sobre se os estados de coisas são o caso ou não são o caso, mas sim o curso das argumentações. A ideia da verdade revela-se unicamente em referência ao resgate discursivo de pretensões de validade.⁵⁴ (HABERMAS, 1986a, p.135-136, tradução nossa)

Habermas diferencia, por fim, a *confiabilidade* de uma informação enunciada na esfera da ação na qual lidamos com os objetos da experiência, da *verdade* do enunciado, tematizada na esfera do discurso. A confiabilidade de uma informação mede-se pela probabilidade de satisfação das expectativas de comportamento derivadas do conteúdo cognitivo da informação enunciada. Uma informação não é nem verdadeira nem falsa, mas sim confiável ou não. A verdade não diz respeito às informações que adquirimos sobre os objetos da experiência, porque no âmbito da ação não está posta em dúvida a pretensão de verdade das enunciações sobre os objetos e eventos, pessoas e suas expressões. A verdade refere-se à possibilidade de resgate discursivo da pretensão de validade dos enunciados. “Nós chamamos de verdadeiros enunciados que podemos fundamentar.” (HABERMAS, 1986a, p.136, tradução nossa) O sentido da verdade, cuja elucidação constitui o objetivo principal da teoria consensual-discursiva proposta por nosso autor, só pode ser apreendido pela explicitação da pragmática envolvida na execução de enunciações, isto é, na explicitação do significado “do resgate discursivo de pretensões de validade fundadas na experiência.”⁵⁵ (HABERMAS, 1986a, p.136, tradução nossa)

2.5.4 Distinção entre verdade dos enunciados e objetividade da experiência com objetos do mundo.

Objetividade e *verdade* são conceitos que se interconectam mas que não devem ser tomados como se fossem equivalentes. A relação existente entre ambos

⁵⁴“Fatos (. . .) não são ocorrências [eventos no mundo objetivo]; a verdade de proposições não se confirmam [sic], por isso, em processos que ocorrem no mundo, mas no consenso obtido argumentativamente.” (HABERMAS, 2014, p.465) “A verdade é uma pretensão interna à linguagem e não pode ser defendida senão no interior desta.” (PICHÉ, 2003, p.12)

⁵⁵Mais à frente ficará claro o que Habermas entende pela expressão “pretensões de validade fundadas na experiência”.

deriva do fato de eles se remeterem direta (objetividade) ou indiretamente (verdade) aos objetos do mundo com os quais fazemos experiência. Diferenciam-se, entretanto, na medida em que o caráter objetivo de uma experiência indica sua possibilidade de partilha intersubjetiva, ao passo que a verdade de um enunciado aponta para a resistência da pretensão de validade a ele vinculada aos argumentos que são levantados contra sua aceitação. A compreensão da diferença entre objetividade da experiência de objetos e verdade dos enunciados é fulcral para o entendimento da teoria consensual-discursiva da verdade.⁵⁶

Habermas denuncia a confusão entre a verdade dos enunciados e a objetividade da experiência com os objetos do mundo. Essa confusão origina-se principalmente do caráter especial das percepções na medida em que elas não podem ser falsas. “As percepções de certa forma não podem ser falsas.” (HABERMAS, 1986a, p.151, tradução nossa). As percepções são acompanhadas de uma vivência de certeza subjetiva, a certeza sensível, que sustenta a pretensão de objetividade que acompanha os atos perceptivos. O fato de as percepções não poderem ser falsas levou-as a serem tidas como paradigma do conhecimento e muitas teorias da verdade foram desenvolvidas em torno delas.

A pretensão de objetividade de uma percepção pode ser confirmada por meio de sua repetição. A repetição da percepção por meio de um outro ato de percepção ofereceria a certeza subjetiva necessária para a sustentação da pretensão de objetividade que acompanha o ato de perceber algo.⁵⁷ Habermas alega que as teorias empiristas da verdade vinculam a verdade ao momento subjetivo da certeza sensível originada de forma inseparável do ato perceptivo mesmo, ao passo que as teorias transcendentais da verdade⁵⁸, em sua tentativa de definir a verdade, agarram-se à pretensão de objetividade que é levantada pela percepção.

⁵⁶O entendimento dessa diferenciação proposta por Habermas é fundamental também para a compreensão das limitações e obscuridades dessa teoria da verdade. Trataremos disso na subseção “Outras dificuldades da proposta consensual-discursiva da verdade formulada por Habermas”.

⁵⁷ “[. . .] as percepções não objetiváveis não são percepções, mas ‘imaginações’, fantasias, representações etc.” (HABERMAS, 2014, p.468)

⁵⁸Nesse sentido, como indica Piché, Habermas recusa as concepções transcendentais da verdade por confundirem objetividade e verdade. “A rigor, uma teoria transcendental não pode estabelecer senão a objetividade, na medida em que concerne apenas à constituição do objeto da experiência, o que ainda não tem nada a ver com a verdade de um enunciado que afirma algo deste objeto [. . .] A constituição do objeto da experiência soluciona o problema da *referência* de um enunciado; problema cuja solução é um pressuposto essencial de todo enunciado acerca de um estado de coisas relativo ao mundo empírico, mas não possui vínculo direto com sua verdade.” (PICHÉ, 2003, p.12, grifo do autor)

Por entender que as percepções não podem ser falsas, Habermas inviabiliza o tratamento da verdade no campo das percepções.⁵⁹ A verdade deve ser identificada como pertencendo ao mundo fregeano dos pensamentos e não ao reino empírico das percepções sensíveis. A existência de disputa no campo das percepções não levanta pretensão de verdade, já que uma percepção contestada pode ser resgatada via repetição da percepção problematizada. Enquanto a disputa entre os oponentes permanecer no campo das percepções, a problemática sobre a verdade não é colocada, pois nesse âmbito não se estabelecem as questões sobre a organização conceitual da nossa experiência com os objetos do mundo, que, segundo Habermas, constitui a esfera genuína de tematização da verdade.

Nem as percepções nem as sentenças singulares de observação, que comunicam as percepções, são as mais aptas a explicitar o sentido da verdade. Esse pode ser melhor entendido quando tematizamos por meio de enunciados gerais, negativos e modais a organização conceitual do material da experiência.⁶⁰ Quando as percepções deixam de ser o objeto da controvérsia abrimos espaço para discutir acerca da verdade dos enunciados. Os enunciados negativos, gerais e modais, por não poderem ser remetidos a nenhuma percepção sensível e com isso não poderem ser vinculados à certeza sensível, escapam a qualquer reducionismo subjetivista.⁶¹

Em sua distinção entre objetividade e verdade, Habermas esclarece que, ao contrário do que ocorre com a verdade, que só pode ser legitimada através do sucesso

⁵⁹“Posto que as percepções de certo modo não podem ser falsas, a pergunta pela verdade não pode colocar-se de forma alguma nesse âmbito.” (HABERMAS, 1986a, p.152, tradução nossa)

⁶⁰Cf. MCCARTHY, 1995, p.349, nota.

⁶¹Habermas nos lembra, contudo, que “Certamente, existe em enunciados observacionais elementares, como ‘essa bola é vermelha’, um estreito parentesco entre a objetividade da experiência e a verdade da proposição que se expressou em uma afirmação correspondente: pode-se dizer talvez que o fato (discursivamente examinável) de que a bola é vermelha possa estar ‘fundado’ em experiências correspondentes (pretendendo objetividade) com a bola vermelha; ou, também, o inverso: na experiência objetiva que eu fiz com uma bola vermelha, ‘mostrar-se-ia’ o fato de que a bola é vermelha. Mas mais distantes e mais complicadas são essas relações de parentesco entre objetividade e verdade, tão logo nos voltamos para enunciados negativos ou gerais (que, com efeito, desde Platão são discutidos também como contraexemplos de uma teoria da correspondência que confunde objetividade e verdade.” (HABERMAS, 2014, p.466) Habermas aparentemente quer dizer o seguinte: a distinção entre verdade e objetividade pode ser mais claramente entendida quando compreendemos que a verdade de uma proposição negativa como “meu gato não é azul” ou de proposições gerais como “todos os gatos são mamíferos” não pode ser acompanhada por nenhuma experiência de objetos no mundo. Por outro lado, isso levanta a questão acerca de que tipo de experiência de objetos podemos falar no caso da verdade de enunciados gerais e negativos, já que, como afirma Habermas, à verdade das proposições relaciona-se a objetividade da experiência com os objetos no mundo. Uma proposição verdadeira deve, por meio de seus componentes referenciais, remeter-se a objetos identificáveis no mundo. Estes, contudo, não existem nos enunciados negativos e gerais. Sobre essa distinção defendida por Habermas, cf. ainda ROUANET, 1989, p.290 *et seq.*

argumentativo, a objetividade de uma experiência (e conseqüentemente das sentenças que a tematizam) é confirmada pelo sucesso controlado da ação.

A verdade, como justificação de pretensão de validade implicada em uma afirmação, não se mostra, como a objetividade da experiência, na ação controlada pelo êxito, mas somente na argumentação bem-sucedida, pela qual se resgata a pretensão de validade problematizada.⁶² (HABERMAS, 2014, p.465)

Uma experiência objetiva pode ser confirmada de forma monológica pelo confronto do indivíduo com o mundo de objetos. Uma sentença que tematiza uma experiência objetiva com objetos do mundo não levanta ainda de forma explícita uma pretensão de verdade. Por outro lado, a explicitação de uma pretensão de verdade desloca a tematização sobre os objetos da experiência para segundo plano e põe em destaque a questão acerca da existência ou não de um estado de coisas, sendo este, por conseguinte, o tematizado de uma pretensão de verdade.

Para Habermas, na medida em que verdade e objetividade da experiência devem ser diferenciadas⁶³, a primeira tem o seu sentido explicitado pela exposição do resgate discursivo de uma pretensão de validade levada a cabo no interior de uma situação ideal de fala, e vincula-se com o a priori da argumentação; a segunda, por sua vez, tem o seu sentido explicitado pela exposição da estrutura da esfera dos objetos da experiência possível, que se relaciona com o a priori da experiência de objetos.⁶⁴

Para nosso autor, somente essa distinção entre a objetividade da experiência de objetos e a verdade dos enunciados viabiliza a interpretação do desenvolvimento das teorias científicas não como a produção de novas experiências, mas sim como a produção de interpretações cada vez mais adequadas da mesma experiência com os mesmos objetos.

A cada vez, são as experiências com os objetos idênticos de *nosso* mundo que são interpretadas de maneira diversa, segundo os critérios do progresso científico. A identidade das experiências na multiplicidade de suas interpretações é assegurada pelas condições da objetivação possível. (HABERMAS, 2014, p.470, grifo do autor)

⁶²[. . .] a *objetividade* de uma experiência significa que alguém pode contar com o êxito ou o malogro de determinadas ações; a *verdade* de uma proposição afirmada em discursos significa que alguém pode ser levado, com razões, a reconhecer como justificada a pretensão de validade da afirmação." (HABERMAS, 2014, p.466, grifo do autor)

⁶³"O sentido em que um enunciado pode ser verdadeiro ou falso não consiste nas condições da objetividade da experiência, mas na possibilidade de fundamentar argumentativamente uma pretensão de validade criticável." (HABERMAS, 2014, p.459)

⁶⁴Cf. HABERMAS, 1986a, p.153, 2014, p.457.

Para Habermas, a suposição de que a experiência permanece, enquanto suas interpretações variam, é mais compatível com o pressuposto realista da existência de um mundo objetivo de objetos independentes com os quais temos que lidar em nossas ações e intervenções no mundo. A confusão entre verdade e objetividade daria margem à interpretação de que o progresso científico resulta da produção de novas experiências⁶⁵ – o que exigiria a produção de novos objetos com os quais as novas experiências efetivar-se-iam – a cada vez que novas teorias substituíssem as antigas. Isso levaria à aceitação de um antirrealismo a respeito dos objetos do mundo incapaz de explicar o próprio malogro de nossas intervenções e a consequente falsificação de teorias. A hipótese de um “mundo objetivo” produzido linguisticamente é incompatível com a práxis vital, na qual experienciamos fracassos e decepções em relação a nosso saber sobre os objetos do mundo.⁶⁶ Em suma, a perspectiva pragmática exige a independência dos objetos da experiência em relação às nossas teorias.

De posse dessas observações preliminares podemos agora adentrar nas reflexões de Habermas sobre como se efetiva o *processo de resgate discursivo* de pretensões de validade que define o sentido mesmo da verdade em sua acepção consensual-discursiva.

2.5.5 Resgate discursivo de pretensões de validade e o sentido da verdade: restrição da verdade ao seu momento discursivo

⁶⁵“Caso a própria experiência fosse critério de verdade, o progresso científico seria uma sucessão de novas experiências, já que supõe uma diversidade de interpretações. Mas, para Habermas, é ‘mais plausível’ considerar que a objetividade só garante a unidade da experiência em face da multiplicidade de interpretações teóricas dessa experiência.” (REPA, 2008, p.92) “[. . .] a experiência não é o que determina a verdade, mas é o que se mantém idêntico nas múltiplas interpretações discursivas, teóricas; estas sim verdadeiras ou falsas.” (DUTRA, 2005, p.121)

⁶⁶A objetividade da experiência possível de objetos, contudo, não deve ser confundida com a tese realista ingênua de que o conhecimento que tematiza a experiência objetiva corresponde à realidade tal como ela é em si. A experiência que é possível com os objetos do mundo objetivo se dá sempre no interior de uma estrutura categorial que estabelece aquilo que podemos conhecer do mundo e como podemos conhecer. Não há objetividade desprovida de suas condições subjetivas (intersubjetivas) de possibilidade. Cf. HABERMAS, 2014, p.487 *et seq.* Contudo, a própria tese de que o que varia são as interpretações, mas os objetos e a experiência que com eles realizamos permanecem, é complicada pela circunstância, reconhecida pelo próprio Habermas, de que a experiência de objetos se dá no interior de um quadro categorial. Ora, em princípio, uma mudança nesse quadro categorial afetaria também a experiência que temos dos objetos do mundo objetivo.

Em *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*,⁶⁷ Habermas oferece sua primeira tentativa de explicitação do que é a verdade, isto é, Habermas enfrenta pela primeira vez a tarefa de definir o conceito da verdade. Ele explica como a pretensão de verdade, que se vincula aos atos de fala constataivos com conteúdo proposicional empírico, pode ser resgatada, isto é, legitimada como válida. Habermas defende que uma pretensão de validade, mesmo em se tratando da verdade, não vem a ser legitimada recorrendo-se às evidências da experiência. Como vimos anteriormente, as únicas experiências genuínas são aquelas com relevância cognitiva, que, por sua vez, incluem apenas as experiências que produzem desenganos em nossas expectativas. “Falamos de experiências em um sentido enfático apenas quando elas modificam nossas expectativas e nos obrigam a encontrar novas orientações.” (HABERMAS, 1986c, p.108, tradução nossa) As expectativas que se confirmam na experiência formam a base sobre a qual construímos nossas certezas cotidianas que constituem nossa práxis vital. Essas certezas são sempre subjetivas e podem ser abaladas por novas experiências recalitrantes, por aquelas experiências que se recusam a confirmar nossas expectativas e certezas. As expectativas que encontram confirmação na experiência (que são por ela corroboradas) não oferecem ensejo a um questionamento das pretensões de validade implícitas que as sustentam. As experiências corroboradas servem para estabilizar as pretensões de validade de nossas crenças cotidianas. Contudo, as dúvidas que emergem acerca das pretensões de validade das certezas e expectativas contraditadas por novas experiências só podem ser eliminadas via argumentação e não pela referência a experiências.

Evidentemente que, apesar de não poderem ser resgatadas por meio da referência a experiências realizadas, as pretensões de validade das afirmações empíricas devem estar alicerçadas (*fundiert*) na experiência. Isso quer dizer que afirmações com conteúdo empírico não devem ser contraditadas pela experiência empírica; mas unicamente a argumentação tem a força para fundamentar discursivamente uma pretensão de verdade corroborada pela experiência. Logo, para Habermas, a verdade precisa satisfazer duas condições: *estar alicerçada na experiência* (no sentido de não ser por esta contraditada) e *ser discursivamente resgatável*.

⁶⁷Cf. HABERMAS, 1986c. Apesar de ter sido publicado apenas na década de 80, esse ensaio de Habermas reúne as *Gauss Lektüre*, ministradas no inverno de 1970-1971.

A pretensão de validade ligada aos atos de fala constatativos, isto é, a verdade que nós reivindicamos para orações na medida em que as afirmamos, depende de duas condições: a) ela precisa estar alicerçada [*fundiert*] na experiência, ou seja, a oração não deve se chocar com experiências dissonantes e b) ela deve ser discursivamente resgatável, ou seja, ela deve resistir a possíveis contra-argumentos e deve poder encontrar a anuência de todos os potenciais participantes de um discurso. A condição a) deve ser satisfeita para que seja crível que em caso de necessidade a condição b) *poderá* ser satisfeita. (HABERMAS, 1986c, p.109, grifo do autor, tradução nossa)

Imediatamente após estabelecer as duas *condições necessárias* para a verdade de uma oração, Habermas alega que o *sentido* da verdade pode ser explicitado pelo esclarecimento do que seja o “resgate discursivo” de uma pretensão de validade, e que esta tarefa deve ser realizada no âmbito de uma teoria consensual da verdade.

O sentido da verdade, implícito na pragmática de enunciações, deixa-se explicitar quando nós indicamos o que significa ‘resgate discursivo’ de pretensões de validade. Esta é a tarefa de uma *teoria consensual da verdade*. Segundo esta concepção, eu posso atribuir um predicado a um objeto se e somente se todos os outros que poderiam entrar comigo em uma argumentação, também *atribuísem* ao mesmo objeto o mesmo predicado. (HABERMAS, 1986c, p.109, grifo do autor, tradução nossa)

Habermas defende, portanto, que o *sentido da verdade* e seu esclarecimento está vinculado à explicitação do *significado do resgate discursivo* da pretensão de validade vinculada aos atos de fala constatativos. Entretanto, precisamos observar que logo após Habermas ter colocado como uma condição *necessária* para a verdade de uma oração a ancoragem desta na experiência, ele defende de forma surpreendente poder *explicitar o sentido da verdade* restringindo-se *unicamente* a uma das duas condições necessárias previamente citadas, isto é, à explicitação do que seja o resgate argumentativo de uma pretensão de validade. Essa restrição permite a Habermas centrar sua *explicação do sentido* da verdade no acordo discursivo forjado entre argumentantes, deixando sub-repticiamente como secundário (e não tematizado) o outro componente necessário do sentido da verdade que é sua relação com a realidade objetiva.⁶⁸

⁶⁸Como afirma Piché (2003, p.8): “[. . .] fora da justificação racional a teoria [consensual-discursiva] da verdade não implica qualquer recurso direto à evidência empírica, do mesmo modo que não faz referência a uma fundamentação última.” Segundo Piché (2003, p.11), a teoria consensual-discursiva da verdade de Habermas “[. . .] propõe como critério único e ‘suficiente’ da verdade de um enunciado a justificação racional no seio de uma discussão.”

Tendo aberto esse caminho argumentativo, Habermas passa a explorá-lo sem comedimento.

O caráter absoluto que atribuímos à verdade em nossas práticas cotidianas é reinterpretado em um sentido discursivo: uma oração é verdadeira se todos aqueles com os quais eu pudesse entrar em argumentação (se minha vida fosse coextensiva à história da humanidade inteira) pudessem atribuir o mesmo predicado ao mesmo objeto.⁶⁹

O resultado dessa restrição introduzida sem maiores explicações torna-se explícito quando Habermas indica – posteriormente e no mesmo texto! – como *condição da verdade* apenas a anuência potencial de todos os argumentantes potenciais. “A condição para a verdade de uma oração é a potencial anuência de *todos* os outros. Todos os outros devem poder convencer-se de que eu atribuo legitimamente ao objeto R o predicado n, e devem poder concordar comigo.” (HABERMAS, 1986c, p.109, grifo do autor, tradução nossa)

Essa mesma restrição artificial da discussão da verdade em torno de seu componente discursivo podemos encontrar em *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*.⁷⁰ Nesse ensaio, Habermas inicia sua reflexão efetiva sobre a verdade no contexto de uma discussão maior sobre a determinação do que é um consenso verdadeiro. Todo entendimento genuíno entre dois sujeitos sustenta-se na base de um consenso verdadeiro. Os falantes competentes sabem que um consenso faticamente alcançado pode ser enganoso, mas pressupõem sempre que ele pode ser substituído por um consenso válido, que é construído em torno de um consenso verdadeiro. O entendimento é eminentemente um conceito normativo e está umbilicalmente ligado ao consenso verdadeiro. “Entendimento é um conceito normativo. Todo entendimento afirma-se em um consenso verdadeiro ou ele não é um entendimento real.” (HABERMAS, 1971b, p.123, tradução nossa)

A pergunta “como se avalia um consenso verdadeiro?”, Habermas acredita poder ser substituída pela pergunta “como é decidido o resultado de um discurso

⁶⁹Além disso, a discursividade inerente às pretensões de validade – como é o caso da verdade – também garante que estas tenham validade incondicional. “Pretensões de validade criticáveis reivindicam fundamentabilidade. Pretensões de validade que se sustentam sobre criticabilidade são incondicionais, porque elas valem independentemente da satisfação de determinadas condições contingentes [. . .] isso constitui o seu caráter absoluto.” (HABERMAS, 1971a, p.225, tradução nossa)

⁷⁰Cf. HABERMAS, 1971b.

teórico-empírico?” ou pela pergunta “como se avalia a verdade de orações que representam estados de coisas?”.⁷¹ Essas três perguntas têm valor equivalente e referem-se ao mesmo problema acerca da verdade das orações. A equivalência de significado que Habermas afirma existir entre essas três perguntas aponta para o fato de nosso autor entender a verdade como algo relacionado a um tipo de consenso que é alcançado em discursos teórico-empíricos e que envolve a representação de estados de coisas por meio de orações.

Segundo Habermas, chamamos uma oração de verdadeira se o predicado que nós atribuímos ao objeto nomeado pertence ao objeto representado pelo sujeito da sentença.

Nós designamos de verdadeira uma oração [. . .] se o predicado pertence ao objeto designado. O objeto que é representado pelo sujeito da sentença, deve poder ser identificado; e o predicado, que expressa um significado geral, deve poder ser ‘atribuído’ ao objeto. (HABERMAS, 1971b, p.123, tradução nossa)

Essa formulação contém um momento realista definido pela pertença do predicado ao objeto, e um momento convencional, discursivo ou intersubjetivo, definido pela possibilidade de atribuição do predicado ao objeto. A satisfação de ambas condições apresenta-se como incontornável na determinação da verdade de uma oração. Habermas, contudo, no prosseguimento da discussão, termina por negligenciar, mais uma vez (!), o componente realista e se concentra no momento discursivo. Isso se torna manifesto quando ele se dedica a responder à pergunta “que condições precisam ser satisfeitas para que nós estejamos legitimados em atribuir um predicado a um objeto?” (HABERMAS, 1971b, p.123, tradução nossa) e rejeita como insuficientes as respostas ofertadas por teorias tradicionais ontológico-representacionistas que fundem os dois momentos, condicionando o segundo (o momento convencional-discursivo) à satisfação do primeiro (o momento realista).

As respostas tradicionais realistas-representacionistas envolvem-se na aporia de só poderem definir o real pelo conjunto daquilo que é expresso em sentenças verdadeiras. Dessa forma, mesmo reconhecendo um momento realista incontornável na *definição da verdade*, Habermas restringe-se a elucidar o momento discursivo desta, avançando a ideia de que a satisfação do aspecto discursivo da verdade é suficiente para a determinação da verdade de uma oração. Com uma formulação quase idêntica à do ensaio anterior Habermas afirma que “A condição para a verdade

⁷¹Cf. HABERMAS, 1971b, p.123.

de uma sentença é a anuência potencial de *todos* os outros. Todos os outros devem poder se convencer de que eu atribuo de forma legítima ao objeto o predicado *p* e devem então poder concordar comigo.” (HABERMAS, 1971b, p.124, grifo do autor, tradução nossa)

As explicações acima levam à conclusão de que o sentido pragmático-universal da verdade remete, em última instância, ao acordo discursivo erigido entre argumentantes. Esse acordo discursivo pretende ser um acordo racional, isto é, motivado unicamente por argumentos. A pergunta pelo sentido da verdade na pragmática universal coloca no centro da questão sobre a verdade das orações ou das proposições a possibilidade de produção de um acordo racionalmente motivado. A explicação do que é a verdade passa a vincular-se intrinsecamente à explicação do que é um consenso racional.

2.5.6 O consenso racional e a distinção entre consenso falso e verdadeiro

Habermas defende que “A Teoria consensual da verdade parte da circunstância de que entendimento é um conceito normativo” (HABERMAS, 1986c, p.114, tradução nossa), e que o conceito de entendimento está contido no conceito de linguagem. Toda comunicação genuína visa à produção de um entendimento legítimo entre os seus participantes.⁷² Todo entendimento digno desse nome sustenta-se sobre a base de um consenso racional. Só há entendimento efetivo entre pelo menos dois sujeitos se ambos estiverem ligados entre si por meio de um consenso alcançado racionalmente, isto é, a cuja adesão ambos foram levados pela força da argumentação que erigiu o entendimento entre ambas partes.

Mesmo a ideia de consenso imposto ou enganoso pressupõe o conceito de consenso racional. Sempre que os participantes de uma comunicação abandonam o intento de atingir um consenso entre eles, a comunicação cessa. A teoria consensual da verdade pressupõe o discurso, pois é nele que o consenso racional é produzido. Este, por sua vez, vem a ser elemento fundamental da verdade em sentido consensual.

O discurso é a instância do processo comunicativo responsável pela fundamentação argumentativa de pretensões de validade questionadas na ação

⁷²“Logo que iniciamos uma comunicação, nós indicamos implicitamente nossa vontade de nos entendermos um com o outro sobre algo.” (HABERMAS, 1986c, p.114, tradução nossa)

comunicativa cotidiana, e não pela produção de informações. O discurso visa à criação de convicções comuns via a apresentação de razões intersubjetivamente convincentes.⁷³ A força racional que motiva o reconhecimento de um argumento como válido não se sustenta na dedução entre premissas e conclusão, pois no discurso não lidamos meramente com a relação entre orações com conteúdo proposicional, mas com a lógica intrínseca à relação entre atos de fala, lógica essa que ultrapassa a esfera da simples necessidade lógica. A motivação racional que produz o reconhecimento de uma pretensão de validade deve ser explicada no interior da lógica do discurso.⁷⁴ No discurso racional nos envolvemos com a força vinculante do melhor argumento.⁷⁵ Este tem o poder de coagir de forma não-coercitiva os participantes da argumentação a aceitarem dado argumento por ele ter demonstrado ser o mais iluminador no que se refere à fundamentação da questão debatida.

Habermas levanta a questão se um consenso obtido racionalmente é capaz de determinar o sentido da verdade, que pretende para si, diferentemente da certeza subjetiva, ter valor absoluto – ser válida sempre, para todos, em todos os lugares. Para responder a esta indagação, acredita nosso autor, é preciso que estabeleçamos “como um consenso racional diferencia-se de um obtido de forma meramente contingente.”⁷⁶ (HABERMAS, 1986c, p.116, tradução nossa)

Como sabemos, a condição para o resgate discursivo de uma pretensão de verdade ligada aos atos de fala constatativos, que permitem a distinção entre ser e aparência e revelam pragmaticamente o sentido que associamos à verdade em nossas práticas comunicativas e discursivas, é a anuência potencial de todos os possíveis argumentantes. Habermas introduz, entretanto, uma especificação importante nessa condição contrafática defendida pela teoria consensual. De fato, o resgate discursivo de uma pretensão de validade não exige a anuência de

⁷³“Argumentos substanciais têm o poder de motivar racionalmente o reconhecimento de uma pretensão de validade [. . .]” (HABERMAS, 1986c, p.115, tradução nossa)

⁷⁴Na seção “Lógica do discurso e antecipação da situação ideal de fala” trataremos de forma mais pormenorizada sobre a lógica imanente ao discurso e sua diferença em relação à lógica proposicional e à lógica transcendental.

⁷⁵[. . .] o discurso é essa forma ‘peculiarmente improvável’ de comunicação em que todos os participantes submetem-se a si mesmos à ‘coação não-coercitiva do melhor argumento’ com a finalidade de chegar a um acordo sobre a validade ou não validade das pretensões problematizadas.” (MCCARTHY, 1995, p.338, tradução nossa)

⁷⁶“Evidentemente a teoria consensual da verdade insiste na pretensão normativa de validade universal das sentenças verdadeiras quando ela vincula a verdade a um consenso obtido entre seres humanos racionais [. . .] Chamamos de verdadeiras sentenças cuja pretensão de validade deve ser reconhecida por todo ser humano racional.” (HABERMAS, 1971a, p.222, tradução nossa)

absolutamente todos os argumentantes, mas unicamente de todos os possíveis argumentantes que sejam competentes para tratar do assunto sobre o qual se discute. Esta restrição introduzida no núcleo do sentido mesmo da verdade consensual tem como resultado que “eu posso afirmar ‘p’ se todos os outros críticos *competentes* concordassem nisso comigo.” (HABERMAS, 1986c, p.116, grifo do autor, tradução nossa) Estabelecer o que significa a competência crítica de um argumentante torna-se imperativo.

Habermas opõe-se à proposta de entendermos a competência de um crítico como sendo o conhecimento técnico (*Sachverstand*) que ele possui do assunto controverso, pois a determinação de que tipo de conhecimento devemos tomar como sendo o tipo de conhecimento adequado para a resolução de uma controvérsia em dada situação e a determinação, ainda, de quais pessoas dispõem de tal conhecimento dependeriam de um consenso entre os argumentantes, o que tornaria a definição de competência circular.

Essa linha de raciocínio leva Habermas a entender por competência de um crítico não o seu conhecimento técnico, mas simplesmente sua racionalidade.⁷⁷ Um argumentante deve ser tido como apto a participar no processo discursivo de resgate de uma pretensão de validade se este demonstrar ser um sujeito racional. “Se alguém é racional, nós só percebemos, evidentemente, se pudermos falar com ele e pudermos contar com ele em contextos de ação.” (HABERMAS, 1986c, p.117, tradução nossa) Apenas em contextos interativos estamos aptos a decidir se alguém é ou não racional. A racionalidade de um sujeito agente e falante implica, portanto, sua capacidade de ser responsável. Devemos poder tomar o indivíduo como um interlocutor apto a distinguir entre ser e aparência, essência e fenômeno, ser e dever-ser.⁷⁸ Mas o estabelecimento de que um sujeito está apto, isto é, está de posse da

⁷⁷“Compreensão da coisa [*Sachverstand*] é, certamente, uma condição que um julgador competente deve possuir, mas para isso não podem ser indicados critérios independentes, se a decisão sobre a escolha desses critérios [. . .] depende de um discurso. Por essa razão, pretende Habermas não fazer a competência de um julgador, no acordo com o qual se podem controlar os juízos próprios, depender de um entendimento sobre a coisa, mas simplesmente de sua racionalidade.” (OLIVEIRA, 2006, p.310)

⁷⁸“É necessário que a pessoa em questão seja responsável por suas afirmações, ela deve viver no mundo público de sua comunidade linguística e não deve ser um idiota, incapaz de distinguir entre ser e aparência. Só sabermos, de fato, se alguém é realmente racional quando falamos com ele e nos situamos com ele em contextos de ação.” (OLIVEIRA, 2006, p.314) “Evidentemente o conceito da verdade não se deixa afastar de determinadas idealizações. Nem todo consenso alcançado ou alcançável faticamente pode ser um critério suficiente para a verdade das sentenças. Senão nós não mais poderíamos diferenciar um consenso falso de um verdadeiro, ou saber de crenças com pretensão de validade ingênua. Nós admitimos de forma contrafática que só atribuímos verdade às

competência necessária para realizar tais distinções, depende de um consenso engendrado entre os possíveis argumentantes de um discurso.

Ora, se para determinarmos a diferença entre um consenso falso e um consenso verdadeiro precisamos apelar para a competência crítica de um argumentante e, por sua vez, para determinarmos esta precisamos empreender um discurso, a circularidade inerente à teoria consensual da verdade apresenta-se como inescapável. Não é possível encontrarmos um critério não discursivo para a determinação da competência discursiva de um argumentante (!).

Segundo Habermas, este impasse choca-se contra uma intuição pragmática mais fundamental que temos e que sustenta nossas práticas comunicativas: a intuição de que somos capazes de distinguir um consenso enganoso de um consenso racional. “Faticamente nos julgamos sempre aptos a diferenciar um consenso racional de um enganoso.” (HABERMAS, 1986c, p.118, tradução nossa) Chegado a essa altura na aporia da tentativa de alcançar discursivamente um critério independente do discurso (!) para a diferenciação entre o consenso verdadeiro e o falso, Habermas apela para a validade fática dessa diferenciação: se ela não fosse possível, a comunicação mesma não poderia existir, o que é um contrassenso. Para ele, se não pressupuséssemos esta nossa capacidade⁷⁹, a própria comunicação cotidiana perderia uma de suas bases de sustentação e tornar-se-ia sem sentido. A comunicação não poderia então ser performativamente desempenhada.

Habermas avança a ideia de que a antecipação contrafática de uma situação ideal de fala sustenta a prática comunicativa cotidiana, pois somente no interior dessa situação ideal é possível alcançarmos um consenso racional genuíno.

2.5.7 Antecipação contrafática da situação ideal de fala

sentenças com as quais *todo sujeito responsável* deveria concordar, contanto que ele pudesse provar sua opinião em uma comunicação ilimitada e não coercitiva suficientemente longa.” (HABERMAS, 1971a, p.223, grifo nosso, tradução nossa)

⁷⁹Habermas reafirma essa tese em sua Introdução à Nova Edição de *Teoria e práxis*: “Wittgenstein notou que o conceito de entendimento reside no conceito de linguagem. Apenas em um sentido autoexplicativo podemos dizer que a comunicação linguística ‘serve’ ao entendimento. Todo entendimento, como dizemos, comprova-se em um consenso racional; do contrário, aquele não pode ser um entendimento ‘efetivo’. Falantes competentes sabem que todo consenso obtido factualmente pode ser enganoso; mas eles precisam pressupor um conceito de consenso racional na base de todo conceito de consenso enganoso (ou simplesmente coagido). O entendimento é um conceito normativo; todo aquele que fala uma linguagem natural o conhece de forma intuitiva e acredita ser capaz em princípio de distinguir um consenso verdadeiro de um falso.” (HABERMAS, 2013, p.48)

Em *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*,⁸⁰ Habermas deriva a necessidade de antecipação de uma situação ideal de fala por dois caminhos argumentativos levemente diferentes. Vejamos cada um deles.

Caminho 1:

Nesse ensaio, antes de esclarecer como se dá o processo de resgate discursivo das pretensões de verdade das proposições, Habermas afirma a necessidade de explicar previamente o sentido da pretensão de validade das normas (de ação). O motivo da digressão torna-se evidente quando Habermas demonstra que a pretensão de validade ligada às normas só pode ser resgatada no âmbito de um processo discursivo genuíno que permita a livre formação da vontade racional, mas que a determinação de que uma dada comunicação se desenvolveu de forma livre, isto é, sem coerção e limitações definidas por distorções do processo comunicativo, não é uma tarefa simples. Isso se deve ao fato de no âmbito de uma consciência ideológica (nutrida por bloqueios sistemáticos à formação racional da vontade) imperar a aparência de existência de um consenso racional em torno das normas faticamente válidas. Habermas reconhece, então, a necessidade de encontrarmos um critério capaz de diferenciar um consenso falso de um consenso verdadeiro. A posse desse critério nos tornaria capazes de estabelecer se dada comunicação atendeu às exigências de fundamentação discursiva de uma pretensão de validade, ou se o consenso fático obtido é produto de coerções ou restrições indevidas à comunicação livre.

Se, como é evidente, as ideologias conseguem legitimar normas no sentido de uma justificação aparente, apesar e pelo fato de sua pretensão de fundamentação discursiva não poder ser resgatada, então falta um critério geral e independente com o qual possamos provar de forma confiável quando estamos presos a uma consciência ideológica, e apenas imaginamos estar sob o domínio da liberdade de um discurso, e quando nós efetivamente nos comunicamos com os outros sob as condições de um discurso. (HABERMAS, 1971b, p.121, tradução nossa)

Habermas defende que a comunicação cotidiana desenrola-se no interior de idealizações inevitáveis que pressupõem a livre movimentação entre ação e discurso, âmbito no qual as pretensões de validade questionadas de normas de ação alcançam

⁸⁰Cf. HABERMAS, 1971b.

um entendimento discursivo acerca de sua validade. No processo de interação intersubjetivo, os sujeitos atribuem-se mutuamente e de forma inevitável *responsabilidade pessoal* (*Zurechnungsfähigkeit*). Sempre que instado a tal acreditamos que um sujeito com o qual interagimos será capaz de prestar contas de suas ações. Essa capacidade de oferecer as razões de sua própria conduta autoriza-nos a tratar um agente como um sujeito apto a participar de processos de interação intersubjetiva e não como mero objeto manipulável sobre o qual sempre podemos agir, mas com o qual jamais podemos nos comunicar.

A atribuição ao outro de responsabilidade pessoal abre espaço para que o interpretemos da mesma forma que interpretamos a nós mesmos, visto assumirmos sermos capazes, caso instados a isso, de oferecer as razões que fundamentam nosso comportamento pessoal. Esse saber intuitivo que sustenta a interação intersubjetiva cotidiana (a atribuição de responsabilidade pessoal ao sujeito da ação) está constituído por duas idealizações inevitáveis: a) a *expectativa de intencionalidade* a qual indica que um agente sempre segue de forma consciente as normas que subjazem ao seu comportamento, e b) a *expectativa de legitimidade* a qual indica que o agente só segue as normas que considera justificadas.

A expectativa de legitimidade, componente da atribuição de responsabilidade pessoal intrínseca aos processos interativos, implica que apenas as normas que resistam a uma discussão ilimitada e não coercitiva serão tidas como justificadas. Os processos interativos pressupõem, portanto, acesso ao discurso para a legitimação de forma discursiva das normas válidas.⁸¹ Habermas mostra que a validade das normas de ação – mesmo quando aceitas de forma ingênua, de forma não discursiva, na ação comunicativa cotidiana – remete à possibilidade de fundamentação no discurso prático. Essa promessa de discursividade inerente às normas é inevitável e constitui o sentido mesmo da pretensão de validade das normas que sustentam a interação. A ligação entre ação e discurso nos autoriza a esperar mudança de comportamento – através da escolha de novas normas de ação – de um agente ao qual tenha sido mostrado que suas normas de comportamento atuais não são válidas pelo discurso.

Habermas admite, entretanto, que o modelo da ação comunicativa pura, que estipula como satisfeitas a expectativa de intencionalidade e a expectativa de

⁸¹“Nós pressupomos que sujeitos responsáveis sempre poderiam sair de um contexto de ação problematizado e estabelecer um discurso.” (HABERMAS, 1971b, p.119, tradução nossa)

legitimidade⁸² raramente corresponde aos casos concretos de interação intersubjetiva, apesar de essas idealizações serem inevitáveis e condições necessárias das interações concretas. Ele chega à conclusão de que, pelo fato de o conceito mesmo de comunicação genuína exigir a possibilidade de fundamentação discursiva de pretensões de validade, tanto da pretensão de validade prática das normas quanto da pretensão de validade cognitiva das crenças, a necessidade de estabelecimento de um critério de diferenciação entre um consenso falso e um consenso verdadeiro (discursivamente fundamentado), que viabilize a distinção entre uma comunicação genuína e uma falsa comunicação, deve ser satisfeita pelos meios linguísticos disponíveis no próprio discurso.⁸³

A antecipação contrafática da responsabilidade pessoal é inevitável para que a ação comunicativa adquira sentido. Uma antecipação contrafática equivalente é inevitável no discurso para que este ganhe sentido. Habermas alega que no discurso a antecipação de uma situação ideal de fala entre os argumentantes é o que permite a distinção entre consenso falso e consenso verdadeiro e, portanto, dota de sentido a atividade argumentativa, pois torna factível o engendramento de um entendimento discursivo. Habermas tenta, então, derivar esta antecipação a partir de sua proposta de classificação dos atos de fala em regulativos, representativos, constatativos e comunicativos. Feito isso, ele alcançaria outro de seus objetivos que é oferecer uma fundamentação sistemática para sua classificação dos distintos atos de fala. Se a situação ideal de fala puder ser derivada da relação sistemática entre essas quatro classes de atos de fala e somente delas, a proposta de classificação de Habermas deixará de ser arbitrária e encontrará um fundamento necessário e irrecusável, pois tanto a comunicação cotidiana (de forma indireta) quanto o discurso (de forma direta) adquirem sentido unicamente pela satisfação desta idealização comunicativa.

Caminho 2:

⁸²[. . .] as idealizações da ação comunicativa pura deveriam ser reconstruídas enquanto condições sob as quais a veracidade do sujeito falante e agente possa ser não apenas imputada, mas também comprovada." (HABERMAS, 2013, p.51)

⁸³Enfatizemos, mais uma vez, que somente pela referência ao discurso, presente na comunicação cotidiana, esta se torna significativa, pois é a pressuposição (ou antecipação) de possível fundamentação discursiva das normas de ação que sustenta a crença mútua entre os agentes de que estão interagindo com indivíduos responsáveis aptos a justificar suas ações quando solicitados. A justificação das normas de ação exige a produção de um entendimento discursivo entre os argumentantes, o que implica a produção de um consenso genuíno, um consenso não ideológico.

A afirmação de que a verdade é essencialmente um consenso entre todos os críticos competentes significa que um indivíduo sozinho jamais afirmaria algo verdadeiro? Habermas investiga essa questão quando debate sobre a viabilidade de construção de um método cogente de exame da verdade de uma oração empírica singular⁸⁴ que fosse, ao mesmo tempo, independente de consenso potencial entre todos os participantes de um discurso. Se esse método fosse factível, a verdade de uma oração dependeria unicamente da anuência de um indivíduo. Evidentemente essa anuência poderia ser posteriormente reconstruída por todos os outros indivíduos que, de forma independente um do outro, repetissem os procedimentos metódicos realizados pelo primeiro, e que o levaram a verificar a verdade de determinada oração. Ora, se o acesso à verdade de uma oração empírica pudesse ser garantido por um mecanismo não discursivo, a tese de um núcleo intersubjetivo fundamental da verdade deixaria de ser convincente.

A ideia de que a observação empírica disponibilizaria um método não discursivo para a determinação da verdade de orações empíricas singulares (orações como “esta bola é vermelha”) é, entretanto, rechaçada por Habermas. A argumentação que ele desenvolve leva à conclusão de que tanto a observação empírica (que viabiliza a formulação de asserções sobre coisas e eventos) quanto o interrogatório ou entrevista (*Befragung*) (que permite a formulação de asserções sobre pessoas e suas expressões) possuem em si mesmas um fundamento normativo (ou seja, um núcleo convencional e intersubjetivo) ineliminável.

O que garante a intersubjetividade de uma observação empírica é ela ser controlável por meio de experimento, isto é, sua confiabilidade reside no fato de os predicados observacionais serem experimentalmente operacionalizáveis e os objetos aos quais os predicados são atribuídos serem identificáveis por meio de mensurações físicas. Estas, entretanto, consistem apenas de realizações aproximativas de sistemas de exigências ideais sob condições empíricas. A mensuração física envolve a operacionalização restritiva de três idealizações fundamentais: de um espaço, tempo e massa ideais. Toda afirmação empírica implica, portanto, uma atualização restritiva

⁸⁴Como vimos anteriormente, em *Wahrheitstheorien*, Habermas chegará à conclusão de que as asserções mais adequadas para a discussão da verdade são aquelas que envolvem enunciados negativos, gerais e modais, pois nesses não ocorre a possibilidade de confusão entre a verdade de um enunciado e a objetividade da experiência com objetos do mundo. Sobre essa questão reveja a seção acima “Distinção entre verdade dos enunciados e objetividade da experiência com objetos do mundo”.

e abstrativa de idealizações do tempo, espaço e massa que jamais se encontram plenamente satisfeitas pela oração observacional construída. *As idealizações presentes na formulação de observações empíricas apontam para uma base normativa da observação definida pelas regras abstratas que estruturam o jogo de linguagem da mensuração física.*

[. . .] o caráter intersubjetivo da observação depende de um *fundamento normativo da observação*: a saber, que nós idealizamos os objetos da observação possível sob o ponto de vista da mensuração física, isto é, que [os] concebemos como corpos mensuráveis. (HABERMAS, 1971b, p.127, grifo do autor, tradução nossa)

No caso de uma linguagem intencional, que se refere a pessoas e suas expressões, a idealização previamente realizada do âmbito de objetos não diz respeito à mensuração física, mas antes ao modelo da ação comunicativa pura. O fundamento normativo que sustenta afirmações empíricas formuladas em uma linguagem intencional refere-se à antecipação contrafática de sujeitos responsáveis, aptos a oferecerem as razões que sustentam suas ações na esfera da interação intersubjetiva. O processo de idealização presente tanto na observação empírica quanto na entrevista depende diretamente de regras cuja validade e existência demandam relações intersubjetivas entre sujeitos capazes de ação e fala e não podem jamais ser seguidas de forma privada.

De posse da determinação da observação e entrevista como métodos não convencionais de verificação de afirmações empíricas (isto é, que podem ser levadas a cabo por um único indivíduo), mas que se sustentam sobre regras intersubjetivas que garantem previamente a idealização dos seus respectivos âmbitos de objetos, Habermas propõe definirmos “racional” como sendo todo indivíduo capaz de utilizar tais métodos para verificar a verdade de uma afirmação empírica. Um crítico competente é um crítico “racional”, e um crítico racional é aquele que diante de afirmações empíricas singulares emprega a observação ou entrevista para decidir sobre a verdade⁸⁵ dessas afirmações. Não basta, entretanto, que um indivíduo finja conduzir uma observação ou entrevista. É preciso que ele efetivamente as realize. Ou seja, é preciso que o indivíduo de fato seja racional e não simplesmente pareça sê-lo. O discurso teórico-empírico, por meio do qual diferenciamos ser e aparência, também pressupõe a satisfação dessa diferenciação. Para Habermas, contudo, não nos

⁸⁵Cf. HABERMAS, 1971b, p.126-127.

encontramos em um círculo vicioso, haja vista que para decidirmos sobre a racionalidade de alguém precisamos instituir com ele uma relação intersubjetiva. Nesse ponto não estamos mais na esfera do discurso teórico-empírico, mas sim do discurso prático.⁸⁶

A diferenciação entre um consenso falso e um consenso verdadeiro passa a depender da resposta a perguntas como: “De que modo se decide o resultado de um discurso prático?” ou “Como se avalia a correção de recomendações ou advertências que dizem respeito à aceitação ou rejeição de normas?” (HABERMAS, 1971b, p.130, tradução nossa) A resposta a essas perguntas não pode ser decidida pela observação ou entrevista, visto que o discurso prático não se refere à verdade de afirmações, mas antes à justificabilidade de normas. “O discurso prático [. . .] visa recomendações e advertências justificadas, portanto [visa] justificações convincentes e não afirmações verdadeiras.” (HABERMAS, 1971b, p.130, tradução nossa) Habermas, contudo, nesse ponto específico de seu ensaio, não se aprofunda na explanação de como vêm a ser resgatadas em um discurso prático as pretensões de validade ligadas às normas e passa imediatamente a tratar da sinceridade como pretensão de validade ligada às expressões de um falante.⁸⁷

A realização bem-sucedida de um ato de fala compromete o falante com um conjunto de obrigações ligado ao ato de fala executado. Um falante que faz uma promessa ou uma afirmação compromete-se com a manutenção de sua promessa ou com a defesa de sua afirmação. A aceitação por parte do ouvinte do ato de fala proferido dependerá de seu reconhecimento de que o falante executou os atos de fala respectivos com seriedade de intenção. Um falante sincero é aquele que não engana nem a si nem aos outros sobre a seriedade com que profere seus atos de fala. Um falante sincero sempre estará disposto a cumprir as obrigações resultantes dos proferimentos executados sob condições de seriedade. A racionalidade de um falante está, dessa forma, ligada ao resgate da pretensão de validade dos atos de fala

⁸⁶ “[. . .] se alguém é racional, nós percebemos apenas se falamos e contamos com ele em contextos de ação. Entretanto, a validade de normas de ação pode ser problematizada da mesma maneira que a validade implícita em conteúdos proposicionais. Para esclarecê-la, precisa-se do discurso prático.” (HABERMAS, 1971b, p.130, tradução nossa)

⁸⁷ Essa descontinuidade na argumentação habermasiana deve ser observada (isto é, a circunstância de ele em vez de, nesse momento de sua argumentação, tratar da pretensão de correção das normas, como exige a passagem do discurso teórico-empírico para o discurso prático, passar a tratar da pretensão de sinceridade das intenções e manifestações de um interlocutor), pois ela enfraquece sua tese da existência de uma relação sistemática entre as quatro classes de atos de fala, que, por sua vez, fundamentaria a necessidade de antecipação contrafática de uma situação ideal de fala.

representativos, à sinceridade de suas manifestações. A questão que necessita ser solucionada refere-se à forma como poderemos nos certificar da sinceridade de intenção de um falante. Habermas propõe entendermos a sinceridade como o compromisso assumido pelo falante de cumprir as regras de seriedade com as quais o falante se engaja quando executa seus atos de fala. Ou seja, a sinceridade das expressões relaciona-se com a correção das ações.

Nas palavras de nosso autor:

Eu proponho chamar [. . .] uma expressão de sincera se o falante efetivamente seguir as regras que são constitutivas para a execução de um ato de fala, em especial a obrigação de cumprir, em caso de necessidade, as condições de seriedade implícitas. (HABERMAS, 1971b, p.132-133, tradução nossa)

Com esses lances argumentativos Habermas coloca novamente no centro da discussão a correção das normas de ação: a determinação da correção de uma ação não pode ser definida nem por apelo à verdade das orações nem por apelo à sinceridade das expressões de um falante, mas antes pelo estabelecimento se dada ação pertence ou não aos casos autorizados por uma regra (não importando aqui a natureza da regra, se ela é uma regra gramatical, social, matemática ou pragmático-formal).

A questão sobre a racionalidade de um indivíduo cuja solução nos permitiria distinguir entre um consenso falso e um consenso verdadeiro desloca-se mais uma vez e passa a depender agora da determinação de “Quais condições devem ser satisfeitas para que nós estejamos legitimados em chamar uma ação de regrada ou correta?” (HABERMAS, 1971b, p.133, tradução nossa)

O caráter intersubjetivo de uma regra impede a determinação de forma privada se uma dada ação pertence ou não aos casos que estão subsumidos a uma regra específica. Habermas vale-se aqui das reflexões de Wittgenstein, em suas *Investigações filosóficas*⁸⁸, que alegam que uma regra não pode ser seguida de forma privada. A confirmação de que um curso de ação resulta da obediência a uma regra exige um acordo entre aquele que segue a regra e aquele que avalia o comportamento regrado. Nem o agente nem o crítico possuem uma prevalência cognitiva no que diz respeito ao estabelecimento do que significa um comportamento adequado à regra em discussão. Somente um acordo entre eles produzirá o entendimento necessário

⁸⁸Cf. WITTGENSTEIN, 1984.

para se decidir que cursos de ação são ou não autorizados pela regra em disputa. Uma regra de ação problematizada exige que os agentes abandonem a esfera da ação e assumam a atitude de argumentantes que visam produzir discursivamente um entendimento sobre o que significa a correção de determinada regra de ação.

Quando Habermas chega a esse momento de sua argumentação ele reconhece, novamente, que o objetivo de encontrar um critério independente do consenso para a distinção entre um consenso falso e um consenso verdadeiro não foi alcançado. “Esta reflexão não atingiu seu objetivo de obter um critério independente para distinguir um consenso verdadeiro de um falso.” (HABERMAS, 1971b, p.134, tradução nossa)

Esse resultado, entretanto, como já sabemos, fere a intuição fundamental da comunicação cotidiana: a intuição de que nós somos capazes de alcançar em nossos processos comunicativos um entendimento genuíno, o qual, por sua vez, se sustenta sob a convicção de que sejamos capazes de diferenciar um consenso verdadeiro de um falso, na medida em que, por ser um conceito normativo, um entendimento genuíno é sempre erigido em torno de um consenso verdadeiro.

Além disso, como vimos anteriormente, se nos conformássemos com a conclusão obtida pela discussão acima, a qual fracassou em apresentar um critério independente para a distinção entre um consenso falso e um consenso verdadeiro, teríamos que afirmar como ilusória ou desprovida de sentido a própria comunicação, conclusão que seria em si um disparate.⁸⁹

Dessa forma, é a *necessidade teórica de esclarecer o fenômeno concreto da comunicação cotidiana* que leva Habermas a estipular que todo discurso realiza-se sob a pressuposição ou antecipação de uma situação ideal de fala, sob cujas condições todo consenso nela obtido deve valer como consenso verdadeiro.

[. . .] nós *pressupomos* mutuamente em todo discurso uma situação ideal de fala. A situação ideal de fala é caracterizada pelo fato de todo consenso que pode ser obtido sob suas condições poder valer por si como consenso verdadeiro. (HABERMAS, 1971b, p.136, grifo do autor, tradução nossa)

Sem a pressuposição de uma situação ideal de fala o entendimento intersubjetivo seria um fenômeno ininteligível. Todo consenso faticamente atingido levanta a pretensão de ser produto da satisfação das exigências elevadas que definem a obtenção de um consenso verdadeiro. Dessa forma, a antecipação da

⁸⁹Cf. MCCARTHY, 1995, p.354-355.

situação ideal de fala serve como padrão de avaliação da racionalidade do entendimento construído em uma situação concreta de comunicação.

2.5.8 Lógica do discurso e antecipação da situação ideal de fala

Em *Wahrheitstheorien*,⁹⁰ Habermas testa um último caminho para demonstrar a inevitabilidade da antecipação da situação ideal de fala. Desta vez o filósofo alemão desenvolve suas reflexões no contexto da explicitação da lógica inerente ao discurso, que ele procura diferenciar tanto da lógica proposicional como da lógica transcendental.

Habermas inicia esse debate indicando uma oposição à teoria consensual-discursiva da verdade que ele considera desafiadora. Ela ataca a possível circularidade com que essa teoria se envolveria na medida em que ela estabelece o consenso como critério de garantia da verdade.⁹¹

Como já sabemos, se o consenso deve ser tido como critério definidor da verdade de uma pretensão de verdade, ele não pode ser entendido como contingente, pois isso impediria que consensos falsos se diferenciasssem de consensos verdadeiros. Qualquer acordo levado a cabo pela força, pela manipulação e pelo engodo poderia pretender para si verdade. O consenso garantidor da verdade é unicamente um consenso fundamentado racionalmente. O caminho que leva ao consenso verdadeiro é um caminho normativo. Somente o consenso resultante do resgate discursivo de uma pretensão de verdade pode ser tido como consenso legítimo em torno do qual se estabelece a verdade.⁹²

⁹⁰Cf. HABERMAS, 1986a.

⁹¹Na discussão sobre “critérios” é necessário que saibamos distinguir dois tipos de critérios. Por um lado, podemos falar de *critérios de garantia*, isto é, cuja satisfação impede que aquilo que o satisfaz não seja verdadeiro; e, por outro lado, podemos falar de *critérios de autorização*, isto é, aquilo cuja satisfação nos oferece uma justificação racional para a aceitação de algo como provavelmente verdadeiro. Cf. RESCHER, 1977, p.340-341. A esse respeito cf. ainda PUNTEL, 1983, 1987, 1990. KIRKHAM, 2003, p.44 *et seq.*, defende que uma genuína teoria da verdade sempre fornece critérios de garantia, ao passo que teorias da justificação preocupam-se em fornecer critérios de autorização, posto estes últimos serem sempre humanamente manejáveis. Em seu conceito consensual-discursivo da verdade, o consenso racional é um critério de garantia e não um critério de autorização.

⁹²McCarthy afirma que, em Habermas, existe uma ligação estreita entre a lógica do discurso teórico e a lógica da verdade. “A lógica do discurso teórico é uma análise da estrutura e condições dessa forma de comunicação em que as pretensões de verdade (hipotéticas) são examinadas argumentativamente e rechaçadas, revisadas ou aceitas. Como tal, é uma ‘lógica da verdade’, um exame de como podem resgatar-se as pretensões sobre o mundo.” (MCCARTHY, 1995, p.346, tradução nossa)

Ora, o problema que se coloca agora refere-se exatamente à circunstância de que *as condições normativas altamente exigentes sob as quais se torna possível o alcance de um consenso verdadeiro não podem elas mesmas depender de um consenso*, pois isso implicaria uma circularidade viciosa inescapável. Habermas admite essa objeção como genuína.

Se o sentido da verdade consiste na possibilidade de se produzir no discurso uma decisão positiva sobre a legitimidade da pretensão de validade, e se uma decisão forjada discursivamente só pode assumir a forma de um consenso alcançado argumentativamente, então é preciso mostrar no que consiste a força produtora de consenso do argumento: ela não pode consistir no mero fato de que [um] acordo pode ser obtido argumentativamente, antes esse fato mesmo carece de explicação. (HABERMAS, 1986a, p.161, tradução nossa)

A plausibilidade de uma proposta consensual-discursiva da verdade depende diretamente da superação dessa objeção.

Habermas acredita que, diferentemente da força lógica existente entre as sentenças que são consistentes entre si, ou da força empírica possuída por uma evidência da experiência, a força não-coercitiva de produção do consenso contida no melhor argumento consiste na motivação racional que ele possui de fazer com que os argumentantes cheguem a um acordo. A motivação racional produtora do consenso presente no melhor argumento, Habermas pretende esclarecer laçando mão das características formais contidas na lógica do discurso, que se diferencia tanto da lógica formal quanto da evidência da experiência.

A lógica do discurso não deve ser confundida nem com a lógica proposicional nem com a lógica transcendental. A lógica proposicional, que busca estabelecer as diversas relações de significado existentes entre os enunciados, lida com a transformação de sentenças em outras sentenças. Estas, consideradas como as entidades mínimas de significado da linguagem, não têm sua relação com a realidade já estabelecida, ao passo que os atos de fala, que são as unidades básicas do discurso, pressupõem esta relação entre linguagem e mundo como estabelecida. Nem a lógica proposicional nem a lógica transcendental (que se preocupa em estabelecer os conceitos fundamentais constituidores da experiência possível de objetos) são adequadas para esclarecer o processo argumentativo, pois ambas tomam a argumentação como constituída de uma sequência de sentenças formal ou transcendentalmente conectadas, e não como uma sequência de atos de fala cuja

conexão não pode ser explicada pela mera necessidade lógica, seja esta formal ou transcendentalmente entendida.

[. . .] uma argumentação consiste em uma série não de sentenças, mas sim de atos de fala. A transição entre essas unidades pragmáticas da fala não pode ser fundamentada exclusivamente nem de forma lógica [. . .] nem de forma empírica (HABERMAS, 1986a, p.162, tradução nossa)

Habermas afirma que, no processo argumentativo, um argumento⁹³ pode ser, por razões analíticas, ou inadequado ou cogente. Isto é, ou incapaz de sustentar a pretensão de validade levantada ou, por razões analíticas repetimos, convincente. Habermas avalia, contudo, que na esfera argumentativa os argumentos mais interessantes são os *argumentos substanciais*, pois eles são capazes de engendrar um consenso, apesar de sua força de convencimento não depender unicamente de sua consistência analítica.

Baseando-se nas reflexões de Stephen Toulmin⁹⁴ sobre a estrutura de um argumento, que estipula um conjunto de relações lógico-pragmáticas entre (C) uma conclusão, (D) os dados⁹⁵ que são utilizados para se chegar à conclusão (C), (W) a garantia estabelecida para a seleção dos dados (D), e (B) o suporte ou apoio oferecido para a sustentação da garantia (W), Habermas defende que um argumento substancial existe sempre que em um discurso teórico o qual procura fundamentar a pretensão de validade de determinada afirmação (C), a passagem entre (B) e (W) se dá não devido a uma relação dedutiva entre (W) e (B), mas sim porque, apesar de haver uma descontinuidade lógica entre ambos, (B) é considerado uma motivação suficiente para a aceitação de (W). Em um discurso teórico-empírico, por exemplo, (B) é o conjunto de observações ou verificações que sustentam a plausibilidade da estipulação de (W), de determinadas uniformidades empíricas ou hipóteses nomológicas, que, por sua vez, garantirão que a passagem de (D) a (C) seja válida. Nesse sentido, “Nós só chamamos de substanciais os argumentos que, apesar da descontinuidade lógica, ou seja, do salto tipológico [existente entre (B) e (W)] geram plausibilidade entre B e W.” (HABERMAS, 1986a, p.164, tradução nossa)

⁹³Segundo Habermas, “Um argumento é o fundamento que deve nos motivar a reconhecer a pretensão de validade de uma asserção, de uma ordem ou de uma valoração.” (HABERMAS, 1986a, p.162, tradução nossa)

⁹⁴Cf. TOULMIN, 2003.

⁹⁵No discurso teórico, (D) pode consistir nas causas dos fenômenos ou eventos que servem de explicação para a conclusão (C), que em geral consiste em uma afirmação que precisa de fundamentação.

O que precisa ser esclarecido é a força consensual de um argumento substancial, que torna possível que mesmo havendo descontinuidade lógica entre os elementos constituintes de um argumento, os argumentantes se considerem racionalmente motivados a aceitar uma pretensão de validade como discursivamente legitimada.

Habermas defende que, a partir da estrutura do argumento descrita acima a qual envolve uma relação de derivação⁹⁶ entre (C), (D) e (W), a força consensual de um argumento depende da adequação do sistema linguístico e conceitual utilizado na argumentação à esfera dos objetos com os quais realizamos experiências, que são interpretadas pelas categorias do sistema linguístico e conceitual escolhido. (C), (D) e (W) só podem manter uma relação de derivação entre si, se todos pertencerem à mesma linguagem. Os conceitos fundamentais com os quais o fenômeno carente de explicação (C) é apresentado devem permitir uma descrição do fenômeno de tal forma que os enunciados singulares utilizados nela possam ser derivados dos enunciados presentes em (D) e (W). Além disso, (e este é o exato ponto da descontinuidade lógica presente no argumento substancial) (B) deve ser entendido como uma razão suficiente para a aceitação por parte dos argumentantes da validade de (W).

A escolha de um determinado sistema linguístico situa o fenômeno carente de explicação em um contexto definido de causas e hipóteses nomológicas que podem ser elencadas para o seu esclarecimento. Os predicados fundamentais do sistema linguístico escolhido, que viabilizam a descrição de um evento determinado no âmbito de um conjunto de referências e qualificações admissíveis, exercem papel decisivo naquilo que pode vir a contar como uma argumentação convincente. Esta tem a função de desenvolver o conjunto de implicações válidas resultantes da descrição efetivada de um dado fenômeno no interior de um sistema linguístico e conceitual específico. As fundamentações argumentativas referem-se primeiramente à coerência entre os enunciados possíveis no interior de um dado sistema linguístico e não ao confronto direto entre sentenças e a realidade externa independente.⁹⁷

Essa linha argumentativa poderia sugerir que o conceito consensual da verdade em última instância entenderia a verdade como coerência entre os

⁹⁶Obviamente, pelo exposto anteriormente, Habermas acredita que o termo “derivação” aqui não deve ser lido no sentido de dedução lógica.

⁹⁷“Fundamentação não têm nada a ver com a relação entre sentenças singulares e a realidade, mas sim primeiramente com a coerência entre sentenças no interior de um sistema linguístico.” (HABERMAS, 1986a, p.166, tradução nossa)

enunciados. Essa interpretação é bloqueada, entretanto, tão logo percebamos que a verdade, para Habermas, envolve o uso cognitivo da linguagem, que implica uma relação desta com a realidade externa⁹⁸ a qual não é, ela própria, linguisticamente estruturada, apesar de o serem as nossas interpretações sobre as experiências que nela realizamos.

O sistema linguístico determina que tipo de evidências podem ou não ser empregadas no processo argumentativo, ou seja, ele estabelece como as experiências interpretadas com os objetos do mundo podem ser empregadas para a sustentação de determinada pretensão de verdade associada a um enunciado sobre a realidade. Essas experiências, por serem experiências interpretadas, pertencem ao mesmo quadro categorial do sistema linguístico escolhido e são dele dependentes.

O princípio de indução é utilizado como princípio-ponte que autoriza a passagem entre (B) e (W), no discurso teórico-empírico⁹⁹, não obstante haver descontinuidade lógica entre (W) e (B). Ele sustenta, ainda, a motivação racional que leva os argumentantes a aceitarem esse salto como válido racionalmente.

Habermas acredita poder esclarecer o papel desempenhado pela indução na fundamentação da validade de um argumento com a demonstração de que a linguagem utilizada no processo argumentativo antecipa as experiências realizadas com objetos e é ela, ao mesmo tempo, produto de um processo de aprendizagem dependente da experiência.

Os predicados fundamentais dos sistemas linguísticos ou das linguagens de fundamentação exprimem *esquemas cognitivos* que são produtos de um confronto ativo da sociedade e dos indivíduos com a natureza. Eles resultam de processos de

⁹⁸O trecho a seguir, no qual Habermas apresenta algumas das diferenças entre discurso prático e discurso teórico, torna cristalina as pressuposições realistas que estão na base da discussão sobre a verdade dos enunciados. A pressuposição de uma realidade externa e objetiva diferencia a pretensão de verdade da pretensão de correção, e faz com que as objeções enfrentadas por uma teoria consensual da verdade distingam-se daquelas enfrentadas por uma teoria consensual da correção, que, por sua vez, não necessita lidar com a pressuposição de uma realidade independente, haja vista o mundo prático ser uma produção inteiramente humana. "Na medida em que nós, no discurso prático, não recorremos, como na certificação de pretensões de verdade, a uma realidade [*Wirklichkeit*] externa e objetiva, e de forma alguma podemos tentar conceber a pretensão de validade ligada às ordens como uma relação entre linguagem e natureza externa, uma teoria consensual da correção não enfrenta as mesmas objeções que uma teoria consensual da verdade." (HABERMAS, 1986a, p.172, tradução nossa) Lembremos novamente que, para Habermas, a teoria da verdade como manifestação *à la* Heidegger não dá conta da relação entre verdade e realidade que é intrínseca ao uso cognitivo da linguagem, e, por essa razão, Habermas entende esse modelo de teoria da verdade como inaceitável. Cf. HABERMAS, 1986a, p.157.

⁹⁹No discurso prático, o papel desempenhado no discurso teórico-empírico pelo princípio de indução é assumido pelo princípio de universalização. Cf. HABERMAS, 1986a, p.167.

assimilação e acomodação. As camadas fundamentais desses esquemas penetram na estrutura da personalidade e estruturam o aparelho cognitivo, ao passo que os esquemas cognitivos menos fundamentais e cambiantes vêm à tona como conceitos fundamentais em sistemas interpretativos e teorias, e dão origem igualmente às estruturas de interação bem como às esferas de objetos.¹⁰⁰ Os esquemas cognitivos cumprem, portanto, um duplo papel: por um lado, eles são produtos do confronto com a natureza e emergem em dependência direta com a experiência; por outro, como esquemas cognitivos que são, estabelecem de antemão o campo de possibilidades das experiências de objetos, mantendo em relação às próprias experiências por eles viabilizadas uma validade a priori.

O significado da indução torna-se evidente diante desses esclarecimentos: ela significa “[. . .] exatamente a repetição exemplar do tipo de experiência no qual previamente foram formados os esquemas cognitivos que a cada vez adentraram nos predicados fundamentais da linguagem de fundamentação.” (HABERMAS, 1986a, p.167-168, tradução nossa)

A *adequação* de uma linguagem de fundamentação ao seu campo de objetos resulta de um processo de desenvolvimento cognitivo que dá origem a esquemas conceituais que são expressos nos conceitos e predicados fundamentais do sistema linguístico estabelecido para a descrição de determinada experiência de objetos. A indução, entendida como repetição exemplar de experiências bem-sucedidas com um campo específico de objetos, não pode ser lida como método de confrontação de sentenças singulares com setores da realidade para a certificação de sua verdade. Não é factível a confrontação de partes de um sistema linguístico e conceitual com partes isoladas da realidade. A indução permite unicamente a confrontação da totalidade de um sistema linguístico com a realidade. Na medida em que não é realizável uma experiência com objetos do mundo que não seja mediada pelo sistema linguístico, que seleciona o que na realidade será tido como relevante para ser interpretado, a experiência com objetos não deve ser tida como instância independente de comprovação da verdade dos enunciados sobre os objetos do mundo.

Uma dada linguagem de fundamentação, no interior da qual enunciados carentes de comprovação de sua verdade são formulados, já tem previamente

¹⁰⁰ Cf. HABERMAS, 1986a, p.167.

estabelecida sua relação com a realidade por meio de um processo prévio de aprendizagem e desenvolvimento cognitivo que é cristalizado nos conceitos e predicados fundamentais dessa linguagem. Qualquer argumentação levada a cabo em seu interior, por valer-se dos conceitos e predicados fundamentais nela contidos, que são expressão de esquemas cognitivos prévios advindos da confrontação bem-sucedida com a realidade, já pressupõe como regulada a relação entre a linguagem de fundamentação e a realidade.¹⁰¹

A adequação prévia de esquemas cognitivos a um campo de objetos da experiência, e conseqüentemente a adequação do respectivo sistema linguístico e conceitual a esse campo de objetos, não pode ser explicada pelo conceito da verdade, pois *a adequação é uma categoria da cognição, referindo-se à obtenção de informações sobre os objetos da experiência no âmbito da ação*. Essas informações podem ser mais ou menos confiáveis, mas na medida em que aquela categoria não pertence à esfera do discurso, ela não deve ser confundida com a discussão acerca da verdade dos enunciados. Esses são formulados utilizando-se os conceitos e predicados dos sistemas linguísticos e conceituais previamente desenvolvidos em consonância com os esquemas cognitivos oriundos do confronto com a realidade. Dessa forma, contrariamente aos enunciados que expressam estados de coisas sobre os objetos da experiência, *os esquemas cognitivos, e os predicados e conceitos por eles possibilitados, não podem ser verdadeiros ou falsos*.¹⁰²

Assim, Habermas procura fazer uma distinção clara entre aquilo que o conceito de adequação *regula* e aquilo que o conceito de verdade *exprime*. A adequação diz respeito à relação entre esquemas cognitivos e os objetos da experiência no mundo. Esses esquemas cognitivos penetram os esquemas linguísticos e conceituais no interior dos quais enunciados sobre os objetos da experiência podem ser elaborados na forma de estados de coisas afirmados. A existência ou inexistência dos respectivos

¹⁰¹ Essa linha argumentativa permite a Habermas, mais uma vez, rejeitar como inadequada a teoria correspondencial da verdade, que acredita possível uma confrontação de sentenças singulares com partes da realidade, e por confundir a adequação prévia existente entre linguagem e realidade com a problemática da verdade. Cf. HABERMAS, 1986a, p.169.

¹⁰² “Estes esquemas cognitivos não podem ser entendidos como verdadeiros ou falsos, eles são adequados ou inadequados. Não se pode confundir a adequação, que é do âmbito da cognição, da teoria da constituição da experiência, com a verdade, que é uma pretensão de validade exigida na afirmação de um enunciado, num ato de fala. A verdade não pode ser confundida com adequação, assim como objetos não podem ser confundidos com fatos. Disso concluímos que tais linguagens de fundamentação, que são condição de possibilidade da experiência, são um dado prévio que deve, necessariamente, anteceder a argumentação. A indução explica-se, portanto, pela adequação da linguagem de fundamentação ao âmbito objetual.” (DUTRA, 2005, p.132-133)

estados de coisas determina a verdade¹⁰³ ou falsidade dos enunciados respectivamente, mas não a adequação dos esquemas cognitivos e dos sistemas linguísticos e conceituais. Estes são condições de possibilidade da formulação de enunciados sobre os objetos da experiência no mundo, portanto, condições de possibilidade da verdade dos enunciados formulados, não podendo eles mesmos ser verdadeiros ou falsos. Quando um sistema linguístico mostra-se inadequado, isto é, mostra-se incapaz de conduzir experiências bem-sucedidas com os objetos da experiência, devido a um déficit cognitivo do esquema conceitual que lhe é subjacente, uma das condições necessárias para a formulação de enunciados verdadeiros deixa de ser satisfeita.¹⁰⁴

Não obstante distintos, podemos relacionar os conceitos de adequação e verdade, visto que a adequação de um sistema linguístico e conceitual pode ser comprovada indiretamente através dos enunciados verdadeiros que neles podemos formular. Para Habermas, uma ligação direta entre os conceitos da verdade e da adequação só seria válida a partir do momento em que o desenvolvimento cognitivo, expresso nos esquemas cognitivos que subjazem aos sistemas linguísticos e conceituais, passasse a ser guiado não mais pelos embates empíricos na esfera da ação entre os sistemas sociais e da personalidade com a natureza, mas sim passasse a ser guiado por um processo de aprendizado levado a cabo discursivamente. Tão logo o desenvolvimento cognitivo se desacoplasse das contingências de um embate não discursivo com a natureza, vindo a ser controlado pela troca discursiva de argumentos cuja prioridade é a busca cooperativa da verdade, a adequação dos sistemas linguísticos e conceituais passaria a depender diretamente do esforço racional empreendido pelos argumentantes para se estabelecer consensualmente a

¹⁰³ “Se os estados de coisas existem, estabelece[-se] a verdade dos enunciados nos quais eles são representados, mas não a adequação dos sistemas linguísticos dos quais tomam-se emprestados os conceitos e predicados empregados nesses enunciados.” (HABERMAS, 1986a, p.170, tradução nossa) Devemos observar que Habermas, nesse trecho citado, indica uma prioridade lógica da existência de um estado de coisas para a determinação da verdade de um enunciado: é a existência do estado de coisas que torna um enunciado verdadeiro. O problema com o qual Habermas se envolve nesse tipo de afirmação refere-se à determinação de forma precisa do estatuto ontológico designado pelo verbo “existir”. O trecho a seguir é outro exemplo dessa dificuldade. “[. . .] [no discurso] ela [uma asserção] tematiza, em relação a uma pretensão de validade posta explicitamente e problematizada, um estado de coisas, e pressupõe que este estado de coisas, se ele existir, pode ser confirmado por meio de experiências.” (HABERMAS, 1986a, p.153, tradução nossa) Nessa passagem, Habermas alega que a confirmação da existência de um estado de coisas é efetivada pela experiência (de objetos). Isso parece contradizer sua defesa de que a existência de um estado de coisas só pode ser decidida pela argumentação, haja vista que os estados de coisas, ao contrário dos objetos da experiência, são entidades linguísticas e não povoam o mundo objetivo.

¹⁰⁴ Cf. HABERMAS, 1986a, p.170.

verdade de um enunciado. Habermas acredita que sempre que nos curvamos à força de convencimento de um argumento, isto é, sempre que decidimos agir racionalmente, pressupomos como satisfeita essa exigência.

A essa altura da discussão torna-se evidente a seguinte situação: a formulação de enunciados verdadeiros sobre a experiência com objetos no mundo pressupõe como condição de possibilidade a adequação prévia entre os sistemas linguísticos e conceituais (as linguagens) e sua esfera de objetos. A determinação, contudo, dessa adequação pressupõe uma relação direta entre linguagem e mundo cujo acesso nos é vedado.

Só dispomos da argumentação para o estabelecimento, de forma direta, da verdade dos enunciados formuláveis em uma dada linguagem e, de forma indireta, da adequação da linguagem ao seu respectivo campo de objetos. Por isso é preciso que possamos pôr em questão, *por meio* da própria argumentação, a adequação (para a descrição de um fenômeno empírico) de um determinado sistema linguístico e conceitual escolhido.

Habermas alega que

[. . .] as características formais do discurso devem ser de tal forma constituídas que os níveis do discurso possam ser sempre trocados, e que um sistema linguístico e conceitual previamente escolhido possa ser eventualmente reconhecido como inadequado e revisado [. . .]¹⁰⁵ (HABERMAS, 1986a, p.171, tradução nossa)

A linguagem no interior da qual nossas experiências com os objetos são interpretadas precisa poder ser transformada e, em caso de necessidade, substituída por outra, se ela se mostrar incapaz de fazer avançar nossas intervenções no mundo, que se tornam cada vez mais complexas de acordo com o avanço de nosso conhecimento sobre a realidade. A aceitação ou rejeição racional de uma pretensão de validade (seja ela a verdade ou a correção) só têm lugar se o discurso permite a revisão e/ou substituição de um sistema linguístico-conceitual previamente escolhido tão logo esse demonstre ser inadequado. A experiência reflexiva dessa inadequação precisa poder ser tematizada na própria argumentação, posto um acesso direto à

¹⁰⁵ “[. . .] deve haver liberdade não apenas para se iniciar uma discussão crítica, para buscar uma justificação discursiva de pretensões problematizadas e para oferecer e avaliar diversos argumentos e explicações, mas também para pôr em questão, e (se necessário) modificar, o marco de referência conceitual originalmente aceito (‘discurso metateórico’).” (MCCARTHY, 1995, p.354, tradução nossa)

relação linguagem/mundo (no caso do discurso teórico-empírico sobre a pretensão de validade dos enunciados) nos ser vedado.

Segundo Habermas, somente sob a condição de uma apreciação argumentativa da possibilidade de inadequação de dada linguagem ao seu campo de objetos, sua modificação e substituição,¹⁰⁶ torna-se defensável entendermos o consenso alcançado discursivamente sobre a validade de um enunciado sobre a realidade como critério da verdade.

Um sistema linguístico apresenta-se como inadequado quando ele demonstra ser incapaz de propiciar intervenções bem-sucedidas no mundo objetivo. O aumento de nosso conhecimento sobre o mundo objetivo nos leva a conjecturar hipóteses de intervenção cada vez mais complexas e inéditas. O possível fracasso dessas intervenções aponta para um déficit cognitivo que precisa ser sanado por meio de alterações em nossas teorias que reverberam ao longo de todo o sistema linguístico previamente escolhido para interpretar nossas experiências com os objetos do mundo.

Habermas afirma que a lógica do discurso permite a variação dos níveis da discussão de tal maneira que os envolvidos podem chegar argumentativamente ao questionamento da própria linguagem utilizada para interpretar as experiências com os objetos do mundo. A análise das transformações sistemáticas ocorridas em nossas linguagens de fundamentação teórica, que Habermas identifica como uma crítica substancial da linguagem¹⁰⁷, deve ser entendida como uma reconstrução crítica do progresso do conhecimento por meio da superação de sistemas linguísticos e conceituais inadequados. Nesse último nível do discurso deparamo-nos com o próprio núcleo prático do conhecimento já que aqui devemos decidir o que deve valer como conhecimento, isto é, que realizações cognitivas merecem o título de conhecimento objetivo e verdadeiro da realidade.

Nesse sentido,

¹⁰⁶ “Um enunciado que é válido no âmbito de um marco de referência pode, entretanto, vir a ser injustificável pelo fato de esse marco mesmo ser inadequado. Nesse sentido, o ideal de um consenso perfeitamente racional tem que incluir a possibilidade de se avaliar reflexivamente a adequação relativa dos marcos de referência rivais. Se isso não ocorrer, qualquer acordo que se alcance estará suscetível de ser tachado de meramente contingente, isto é, de depender do sistema linguístico no qual foi gerado [. . .] Apenas se houver liberdade para se passar de um nível a outro do discurso estamos justificados em considerar um eventual consenso como ‘racionalmente motivado’. Na medida em que essas condições não se cumpram, o discurso efetivo diverge do discurso ideal, o acordo a que conduz fica exposto à suspeita de ser meramente contingente e, dessa forma, carente de validade.” (MCCARTHY, 1995, p.354, tradução nossa)

¹⁰⁷ Cf. HABERMAS, 1986a, p.175.

[. . .] a força consensual do argumento baseia-se na circunstância de que nós podemos nos mover frequentemente entre os níveis do discurso até emergir um consenso. Um consenso alcançado argumentativamente é então e só então um critério suficiente para o resgate de uma pretensão de validade discursiva, se, devido às características formais do discurso, é garantido livre trânsito [*Freizügigkeit*] entre os níveis do discurso. (HABERMAS, 1986a, p.176-177, tradução nossa)

Quando chegamos a esse ponto da argumentação de Habermas, em seu intuito de enfrentar a crítica de possível circularidade presente na teoria discursiva da verdade, o resultado que obtemos parece ser o oposto do inicialmente pretendido. Ora, se no nível mais alto do discurso teórico-empírico – no interior do qual a legitimidade da pretensão de validade dos enunciados deve ser decidida pelo alcance de um consenso racionalmente motivado – a decisão sobre aquilo que deve valer como conhecimento objetivo e verdadeiro depende em última instância de um acordo entre os argumentantes, o perigo de circularidade que Habermas considera genuína ameaça à plausibilidade de uma proposta consensual-discursiva de interpretação da verdade se vê, à primeira vista, não afastado, mas antes plenamente confirmado.

Habermas nos lembra entretanto que as condições formais altamente exigentes sob as quais o discurso se desenrola, e que possibilitam uma variação nos níveis do discurso até o nível da reconstrução crítica do progresso do conhecimento, definem uma situação ideal de fala, que, ao invés de depender de um consenso prévio para se efetivar, é uma pressuposição inevitável da própria comunicação linguística dotada de sentido.

2.5.9 A situação ideal de fala

Somente a antecipação de uma situação ideal de fala permite à comunicação cotidiana desenrolar-se de forma significativa. A situação ideal de fala é uma situação comunicativa caracterizada pelo fato de todo consenso nela obtido valer como um consenso racional. Nenhum consenso alcançado no interior de uma situação comunicativa que atendesse às exigências de uma situação ideal de fala poderia ser enganoso. Assim, todo consenso engendrado no âmbito de uma situação ideal de fala é por si um consenso racional. A situação ideal de fala está de tal maneira estruturada que o acordo nela atingido será sempre movido pela coerção não coercitiva do melhor argumento e apenas este tem a força para forjar o consenso entre os argumentantes no interior dessa situação. A antecipação de uma situação ideal de fala é algo que

ocorre concretamente e torna possível os processos de comunicação fáticos. Os falantes, na medida em que procuram entender-se mutuamente sobre algo, não podem evitar antecipar uma situação na qual apenas os argumentos têm o poder de criar o consenso.

Denominamos ideal uma situação de fala – em relação à diferenciação de um consenso verdadeiro de um falso – na qual a comunicação não só não é [impedida] por influências externas contingentes, mas também não é impedida por pressões que resultam da própria estrutura da comunicação.¹⁰⁸ (HABERMAS, 1986c, p.119, tradução nossa)

A eliminação das distorções internas e externas à comunicação torna possível o império do melhor argumento para se decidir acerca da adequação de dado conhecimento sobre o mundo e que as decisões sobre questões práticas sejam motivadas racionalmente.

No que se refere às distorções internas resultantes da estrutura da comunicação, estas são eliminadas e evitadas via garantia de que todos os falantes tenham igual direito de “escolher e executar” atos de fala comunicativos, constataivos, regulativos e representativos (ou expressivos). Todos os falantes podem a qualquer momento iniciar uma discussão pela problematização de uma pretensão de validade e têm o direito de perpetuá-la até o momento em que considerem sanada a dúvida que os motivou a abrirem o discurso. Essa condição de simetria garante que nenhuma pré-concepção escape à tematização crítica por muito tempo. Segundo Habermas, “Com essas determinações ficam reguladas idealmente os atos de fala que podemos empregar em discursos.” (HABERMAS, 1986c, p.120, tradução nossa) O caráter ilimitado e não coercitivo do discurso estabelece inclusive que os participantes aptos a se envolverem na troca argumentativa sejam racionais.

O discurso ou a situação ideal de fala (na qual se deveria construir um consenso que pudesse valer como critério de verdade) devem ser pensados como ‘ilimitados’ (no sentido de uma indiferença contra as restrições temporais e espaciais) e como ‘não coercitivo’ (no sentido de uma imunidade contra distorções provocadas por coerção externa ou localizada na própria estrutura da comunicação). Sob esta condição idealizada todo aquele que possa participar de um discurso deve ser tido como um sujeito racional. (HABERMAS, 1971a, p.224, tradução nossa)

Essas determinações internas que instituem uma discussão ilimitada e igualitária entre os falantes por si só não são capazes de garantir a existência de uma

¹⁰⁸ Cf. ainda MCCARTHY, 1995, p.355.

situação de fala ideal, haja vista que para esta ocorrer não basta que as pressões internas da comunicação sejam neutralizadas, é necessário ainda que a comunicação se processe sem pressões oriundas da ação. “É interessante observarmos que a situação ideal de fala exige determinações que se relacionam apenas indiretamente com discursos, mas que [se relacionam] diretamente com a organização de contextos de ação.” (HABERMAS, 1986c, p.120, tradução nossa) A desvinculação entre discurso e as pressões externas da ação reclama que *a interação entre os agentes ocorra sob as condições de uma ação comunicativa pura*, ou seja, a igualdade que impera entre os participantes do discurso deve ser refletida no âmbito da ação.

No discurso só são permitidos falantes que na esfera da ação partilham os mesmos direitos e deveres, isto é, para que haja uma situação ideal de fala é necessário que a igualdade discursiva esteja baseada em uma igualdade fundamental na esfera da ação, pois só dessa forma existiria um trânsito desimpedido entre a esfera da ação e a esfera do discurso. Os agentes devem ter a mesma chance de empregar atos de fala regulativos, ou seja, de comandar e obedecer, prestar contas e exigir sua prestação, permitir e proibir etc. Os agentes devem poder ainda empregar de forma igualitária atos de fala representativos que revelem para si e para os outros suas verdadeiras intenções e o correto significado que atribuem às suas ações. A equivalência e transparência expressivas abrem espaço para a construção de uma reciprocidade de expectativas de comportamento que elimina qualquer forma de privilégio, impedindo a emergência de normas de comportamento unilaterais, que se caracterizam por cobrarem de uns aquilo que nas mesmas condições não cobriam de outros, que é a essência mesma do privilégio¹⁰⁹. A igual chance de produção na esfera da ação de atos de fala comunicativos, expressivos e regulativos mantém sempre aberto o caminho que leva da interação ao discurso.

O discurso serve unicamente à busca cooperativa da verdade. Esta busca ocorre pela troca de argumentos que revelam contextos de sentido entre as proposições analisadas. O discurso é o *locus* por excelência de investigação da verdade das proposições cujos conteúdos proposicionais foram questionados. A meta última do discurso é a construção de um entendimento genuíno entre os argumentantes, conceito que implica um acordo fundamentado racionalmente.

¹⁰⁹ “Esta reciprocidade de autoapresentação não distorcida [*ungekränkter*] implica [. . .] uma reciprocidade de expectativas de comportamento que exclui os privilégios no sentido de normas de ação obrigatórias unilaterais.” (HABERMAS, 1971b, p.138, tradução nossa)

Um discurso coloca-se [. . .] sob a pretensão da busca cooperativa da verdade, ou seja, da comunicação por princípio ilimitada e não coercitiva, que serve unicamente à finalidade do entendimento, que é um conceito normativo que deve ser determinado contrafaticamente. (HABERMAS, 1971a, p.201, tradução nossa)

As quatro pretensões de validade tomadas em conjunto são as condições necessárias para a produção de uma forma de vida emancipada que seria definida pelos três conceitos tradicionais da verdade, liberdade e justiça. Toda questão levantada em seu interior seria tratada na esfera do discurso, afixando às pretensões de validade discutidas uma situação ideal de fala a qual – por suas características estruturais – garantiria que todo consenso nela obtido fosse um consenso racional.

A ligação entre ação e discurso se dá pelo fato de o material que é tratado no último resultar de problematizações oriundas do primeiro. A ação é constituída por um conjunto de objetos simbólicos (sentenças, expressões e ações) produzidos a partir de regras e que cristalizam pretensões de validade tidas como válidas (aceitas faticamente), mas que não têm sua fundamentação efetivada nesse âmbito. Na esfera da ação, os conteúdos cognitivos de seus objetos valem até segunda ordem. A partir do momento em que um objeto constituidor da ação vê-se questionado em sua validade faz-se necessário tanto a virtualização das condições da ação, que permitirá a busca cooperativa da verdade, quanto a virtualização da pretensão de validade questionada, o que levará a tratar como hipótese a ser validada as pressuposições existenciais dos objetos e a legitimidade das regras questionadas. Assim, Habermas atrela o discurso ao processo de virtualização das certezas ligadas às pressuposições de existência que sustentam as ações comunicativas cotidianas.¹¹⁰

[. . .] discursos baseiam-se na virtualização do modo de validade das expressões. Quando entramos em um discurso, nós negamos a pressuposição de existência que está sempre ligada às sentenças com

¹¹⁰ Habermas procura defender, portanto, que a esfera na qual se desenrola a experiência de objetos e a ação sobre eles ou a eles direcionada está ligada à esfera do discurso. Esta ligação que mantém as duas esferas em relação permite a passagem de uma à outra. Mesmo que a entrada no discurso se dê por meio da virtualização de pressuposições inevitáveis na esfera da experiência e ação, o discurso não se desvincula em sua totalidade do âmbito da práxis vital. Se este fosse o caso, seria impossível explicar como o retorno à ação poderia ser operado, se não houvesse mais laço algum relacionando discurso e ação. A sintaxe referencial da linguagem permite que o saber teórico formulado no discurso vincule-se ainda aos objetos da experiência e ação. Os enunciados proposicionais efetivados no discurso e que expressam estados de coisas, no caso desses existirem, afirmam fatos sobre os objetos do mundo. Cf. HABERMAS, 2014, p.477-478.

conteúdo proposicional durante a ação [. . .]¹¹¹ (HABERMAS, 1971a, p.199, tradução nossa)

A reserva existencial torna possível a passagem da ação para o discurso, pois ela permite a problematização do conteúdo proposicional das sentenças afirmadas em enunciações que guiam a interação na ação comunicativa cotidiana. Essa virtualização do conteúdo proposicional das sentenças marca a transição de uma comunicação sobre objetos para uma comunicação sobre estados de coisas (os quais se caracterizam por poder ou não existir). O discurso sobre estados de coisas, ao contrário da comunicação sobre objetos na ação comunicativa, independe tanto da existência quanto da pressuposição de existência daquilo sobre o que se fala. No discurso lidamos com proposições, com a possibilidade de existência ou não dos estados de coisas afirmados.

Apenas a reserva existencial [a suspensão da aceitação da validade do conteúdo proposicional das sentenças que guiam as interações na ação] transforma sentenças com conteúdo proposicional em proposições, objetos da ação comunicativa em estados de coisas. (HABERMAS, 1971a, p.199, tradução nossa)

O processo de virtualização engendrado pelo discurso se deve ao fato de este lidar unicamente com proposições e suas relações de sentido. Já que as proposições representam estados de coisas que podem ou não existir, o discurso desenrola-se livre das pressuposições existenciais inelimináveis que marcam a atuação dos indivíduos na esfera da ação.

Nós representamos estados de coisas com proposições; e estados de coisas podem existir ou não. Se um estado de coisas afirmado é o caso, então nós falamos de um fato; mas nem todos os estados de coisas sobre os quais fazemos afirmações são fatos.¹¹² (HABERMAS, 1971a, p.196, tradução nossa)

Aquilo que é aceito como fato na esfera da ação é virtualizado no discurso como estado de coisa a ser legitimado argumentativamente; regras válidas na ação são

¹¹¹ “Os discursos possibilitam [. . .] a virtualização de pretensões de validade, a qual consiste em apresentarmos uma reserva existencial diante de objetos da ação comunicativa (coisas e acontecimentos, pessoas e proferimentos) e interpretarmos fatos da mesma maneira que normas sob o ponto de vista da existência *possível*.” (HABERMAS, 2013, p.50, grifo do autor, tradução nossa)

¹¹² Habermas alega ainda que as proposições devem satisfazer duas condições: “Proposições satisfazem [. . .] duas condições: a expressão referencial [*Subjektausdruck*] designa um objeto possivelmente existente (com as determinações previstas), de tal forma que o sentido da proposição é um estado de coisas; além disso, a pretensão de validade da proposição está necessariamente relacionada com um discurso no qual pode ser verificado se a afirmação está correta.” (HABERMAS, 1971a, p.198, tradução nossa)

virtualizadas no discurso como propostas que podem ou não ser corretas. A reconstrução de um entendimento intersubjetivo entre os argumentantes em torno desses objetos simbólicos é o objetivo precípua da argumentação discursiva. O entendimento reflexivo resultante permite a obtenção de um novo acordo, agora fundamentado por razões e não mais aceito unicamente na base do hábito.

A suspensão da experiência e da ação no discurso não impede, portanto, que as sentenças discursivamente fundamentadas possam retornar à ação na forma de conteúdos proposicionais dirigentes de novas intervenções e interações na comunicação cotidiana.¹¹³ O retorno a uma base comum de entendimento intersubjetivo garante a possibilidade de uma nova coordenação entre as ações dos indivíduos e o tratamento dos objetos simbólicos reconstruídos discursivamente com a mesma atitude ingênua anteriormente abalada.

Habermas concebe assim ação e discurso¹¹⁴ não só como esferas interligadas, mas como esferas interdependentes.

Vê-se agora que não apenas o modo do agir comunicativo puro [. . .] exige a possibilidade de discursos, mas antes, pelo contrário, que também as condições do discurso não podem ser pensadas independentemente das condições do agir comunicativo puro. (HABERMAS, 1971b, p.139, tradução nossa)

A antecipação de uma situação ideal de fala no discurso é também acompanhada de uma antecipação do modelo da ação comunicativa pura. Nesse último, as ações são realizadas como se todos os agentes com os quais entramos em interação seguissem intencionalmente as normas que baseiam suas ações e fossem capazes de, em caso de questionamento, oferecer as razões que fundamentam a legitimidade de suas condutas.¹¹⁵ Habermas acredita que qualquer processo interativo

¹¹³ “Evidentemente, as sentenças discursivamente trabalhadas e fundamentadas do discurso podem também, por sua vez, ser restituídas ao sistema de ação como informações. Mas, no contexto mesmo do discurso, experiências e ações são suspensas.” (HABERMAS, 1971a, p.200, tradução nossa)

¹¹⁴ Habermas chega até mesmo a definir o discurso como a comunicação cotidiana livre das pressões da interação. “O discurso é comunicação cotidiana em um formato [*Form*] livre das pressões da interação.” (HABERMAS, 1971a, p.199, tradução nossa)

¹¹⁵ “[. . .] o discurso só pode instaurar-se no contexto da *ação comunicativa pura*. Em que consiste ele? Muito simplesmente, na suposição espontânea, quando dois ou mais atores ingressam numa interação, de que os demais participantes agem intencionalmente, e segundo normas que lhe pareçam justificadas. Ego precisa supor (pois de outra forma não ingressaria na interação) que Alter age conscientemente (pressuposto da intencionalidade) e de que age segundo normas que, se necessário, poderia justificar, da mesma forma que Ego julga poder justificar suas próprias normas (pressuposto da legitimidade). A interação é impossível sem a suposição de que Alter sabe o que está fazendo, e porque o está fazendo.” (ROUANET, 1989, p.296-297, grifo do autor) Cf. ainda ROUANET, 1989, p.317.

efetivo antecipa esse modelo da ação comunicativa pura de forma inevitável, pois apenas essa antecipação permite que encontremos os outros sujeitos da interação como sujeitos genuínos e não como simples oponentes ou objetos manipuláveis.

Com sua caracterização formal da situação ideal de fala, Habermas acredita ter oferecido uma prova de sua proposta de sistematização dos atos de fala em comunicativos, regulativos, constataivos e representativos. Essa situação de comunicação possível envolve uma simetria fundamental na divisão dos papéis discursivos e na execução de atos de fala.

Essa construção [da estrutura da situação ideal de fala] deve servir como prova de que nós [efetuamos] a antecipação de uma situação ideal de fala, a qual todo falante comunicativamente competente, que *quer* participar de um discurso, *deve* fazer, [e que] com a ajuda daquelas quatro – e apenas daquelas quatro – classes de atos de fala indicadas também *pode* realizar. (HABERMAS, 1971b, p.139-140, grifo do autor, tradução nossa)

Para Habermas, os atos de fala só podem ser entendidos como universais pragmáticos se, ao mesmo tempo, eles puderem ser interpretados como meios adequados para a produção de uma situação ideal de fala, pois somente esta torna possível a produção de um entendimento genuíno entre falantes.

Habermas reconhece que o status da antecipação de uma situação ideal de fala no discurso e do modelo da ação comunicativa pura na ação não está ainda claro. “O status da antecipação de uma situação ideal de fala (em discursos) e do modelo da ação comunicativa (em interações) é, evidentemente, ainda pouco claro.” (HABERMAS, 1986c, p.125, tradução nossa) Em verdade, as ações e os discursos efetivamente realizados nas práticas comunicativas distanciam-se na maioria dos casos das condições altamente exigentes dos modelos ideais estipulados. Mas, segundo nosso autor, essas antecipações contrafáticas são condições inescapáveis das comunicações concretamente realizadas.¹¹⁶ A antecipação de uma situação ideal de fala e interação está presente em toda comunicação que visa alcançar um

¹¹⁶ “Sem a suposição da situação linguística ideal, não teríamos critérios para distinguir o conceito [sic] falso do verdadeiro, o que significa que não somente a comunicação discursiva, mas a comunicação normal se tornariam inviáveis, já que as expectativas de validade surgidas no contexto interativo, uma vez problematizadas, só podem ser confirmadas na esfera do discurso. A situação linguística ideal por mais improvável que seja sua realização empírica, fornece, no entanto, o único critério possível para distinguir, em cada situação concreta, a distância entre as condições atuais e as condições ideais, que permitiriam um consenso perfeito.” (ROUANET, 1989, p.298) Wellmer posteriormente criticará inclusive essa referência a uma realização concreta improvável da situação ideal de fala. Cf. adiante a subseção “Albrecht Wellmer e a crítica de irreducibilidade entre verdade e justificação.”

entendimento válido. “O fundamento normativo do entendimento linguístico é [. . .] duplo: antecipado, mas, como fundamento antecipado, efetivo.”¹¹⁷ (HABERMAS, 1986c, p.125, tradução nossa)

O conceito de situação ideal de fala não deve ser entendido nem como princípio regulativo nem como conceito existente concretamente. O sentido kantiano não dá conta da efetividade da antecipação contrafática inevitável que move a comunicação concreta que visa um entendimento genuíno, nem o conceito hegeliano pode ser admitido como interpretação adequada do status da situação ideal de fala, pois nenhuma forma de vida histórica jamais realizou plenamente as exigências ideais intrínsecas às antecipações inevitáveis.¹¹⁸ Habermas chega à conclusão de que “A antecipação da situação ideal de fala tem o significado de uma aparência constitutiva para toda comunicação possível, que é, ao mesmo tempo, manifestação de uma forma de vida.”¹¹⁹ (HABERMAS, 1986c, p.126, tradução nossa) Mas, se levarmos em consideração que Habermas se retrataria posteriormente dessa afirmação,¹²⁰ temos que a determinação do status da antecipação da situação ideal de fala no discurso e a determinação do status da antecipação da ação comunicativa pura na interação permaneceram inconclusas.

2.6 Críticas centrais à teoria consensual-discursiva da verdade

A teoria consensual-discursiva da verdade apresentada em detalhes na seção anterior será posteriormente modificada na coletânea de ensaios filosóficos que Habermas publicará sob o título de *Verdade e Justificação*.¹²¹ A mais importante das mudanças implicará o abandono da ideia de que a verdade seja um conceito epistêmico e signifique um acordo racional alcançado sob as condições epistêmicas de uma situação ideal de fala. Os autores que Habermas aponta como oferecendo as críticas mais significativas contra as concepções epistêmicas da verdade, em geral, e

¹¹⁷ Cf. HABERMAS, 1971b, p.140, 1986a, p.180-181. “Esse modelo [da situação ideal de fala] é assim um *telos* a alcançar e um princípio já real, pois sem ele a fala e a comunicação seriam impossíveis. É uma antecipação (*Vorgriff*) e ao mesmo tempo uma suposição (*Unterstellung*), e enquanto suposição, condição de possibilidade da comunicação empírica.” (ROUANET, 1989, p.298, grifo do autor) Cf. também MCCARTHY, 1995, p.358-359.

¹¹⁸ Cf. HABERMAS, 1971b, p.140-141, 1986a, p.181.

¹¹⁹ “[. . .] na medida em que sem essa antecipação não existe nem discurso nem interação, a utopia não é meramente utópica, e sim um princípio *a priori*, constitutivo, aqui e agora, de toda comunicação e todo discurso possível.” (ROUANET, 1989, p.298, grifo do autor)

¹²⁰ Cf. HABERMAS, 1986c, p.126, nota.

¹²¹ Cf. HABERMAS, 2004a.

contra a concepção consensual-discursiva elaborada por ele, em particular, são Donald Davidson, Ansgar Beckermann, Albrecht Wellmer e Cristina Lafont.

Apesar de geralmente não entrar nos detalhes das críticas elaboradas por esses autores, Habermas os considera como oferecendo oposições convincentes contra as propostas de se entender a verdade como um conceito cujo significado depende de nossas condições epistêmicas.

Nesta seção nos dedicamos a apresentar as críticas que Habermas considerou como as mais relevantes em sua decisão de afastar-se de sua concepção consensual-discursiva da verdade.¹²²

2.6.1 Donald Davidson e sua oposição às perspectivas epistêmicas (e realistas) da verdade

Para Donald Davidson¹²³, a marca distintiva das perspectivas epistêmicas da verdade¹²⁴ é sua tentativa de humanizar a verdade, tornando-a algo alcançável, isto é, algo dentro dos limites cognitivos humanos. Essa seria uma das perspectivas no interior das quais a verdade poderia ser tratada. A outra perspectiva principal seria a perspectiva correspondencialista que promove uma apreensão realista do conceito da verdade.

[. . .] eu acredito que a maioria das propostas contemporâneas dividem-se em duas grandes categorias: aquelas que humanizam a verdade tornando-a basicamente epistêmica, e aquelas que promovem alguma forma de teoria correspondencial. (DAVIDSON, 1990, p.298, tradução nossa)

Segundo Davidson, a humanização da verdade levada a cabo pela leitura epistêmica tem como uma de suas consequências, em geral, a relativização¹²⁵ desse conceito. “Relativismo acerca da verdade talvez seja sempre um sintoma de infecção pelo vírus epistemológico [. . .]” (DAVIDSON, 1990, p.298, tradução nossa)

¹²² Na última subseção desta seção apresentaremos problemas que também consideramos relevantes contra a teoria consensual-discursiva da verdade.

¹²³ Nossas considerações sobre as reflexões de Davidson acerca da verdade limitam-se ao necessário para o entendimento de sua oposição às perspectivas epistêmicas. Como veremos, esta oposição mantém estreita relação com sua negação também das perspectivas realistas. Para uma rápida introdução à complexidade e importância teórica da obra de Davidson, cf. ARRUDA, 2005.

¹²⁴ Em Davidson (1990, p.298), nosso autor refere-se a distintas propostas de epistemologização do conceito da verdade.

¹²⁵ Como vimos, nesse capítulo, a proposta de Habermas, apesar de epistêmica, tenta fugir ao relativismo apelando para a ideia de um consenso racional universal.

Davidson, referindo-se às propostas realistas de compreensão da verdade e às propostas epistêmicas, afirma:

Aparentemente oposta [às] [. . .] perspectivas [epistêmicas] está a ideia intuitiva de que a verdade, exceto por alguns casos especiais, é inteiramente independente de nossas crenças; como é dito algumas vezes, nossas crenças poderiam ser exatamente como elas são e entretanto a realidade – e com isso a verdade sobre a realidade – ser bem diferente. (DAVIDSON, 1990, p.298, tradução nossa)

Ao passo que a perspectiva epistêmica entende a verdade como dependente de nossas capacidades cognitivas, ou seja, relacionada com a forma como conhecemos o mundo, a perspectiva realista entende a verdade como independente daquilo que podemos asserir sobre o mundo.

A afirmação de uma ligação essencial com a epistemologia introduz uma dependência da verdade em relação àquilo que de alguma forma pode ser verificado por criaturas racionais finitas, enquanto que a rejeição de qualquer dependência da verdade em relação a crença ou qualquer outra opinião humana define um uso filosófico do termo 'realismo'. (DAVIDSON, 1990, p.298, tradução nossa)

Davidson opõe-se tanto à perspectiva epistêmica quanto à perspectiva realista sobre a verdade. Ele critica as concepções epistêmicas e as concepções realistas por ambas avançarem, através de caminhos distintos, conclusões céticas. O ceticismo epistêmico significa a redução da realidade àquilo que conhecemos, àquilo que afirmamos existir e ser o caso em determinada situação epistêmica. As teorias realistas, por sua vez, levantam dúvidas sobre nossa capacidade de conhecer a realidade, ou melhor, sobre nossa capacidade de conhecer tudo aquilo que está além de nossas capacidades cognitivas (isto é, de conhecer qualquer coisa sobre a qual não disponhamos de uma evidência cognitiva). Haveria, dessa forma, em princípio, a possibilidade de uma grande parte da realidade não ser conhecível por se situar além de qualquer evidência à qual pudéssemos ter acesso cognitivo; além disso, teorias realistas, por negarem que a verdade relacione-se de alguma maneira com nossas crenças, põem em dúvida tudo aquilo que acreditamos saber sobre a realidade. É perfeitamente possível que esta seja completamente distinta de tudo aquilo que nossas crenças tidas por verdadeiras afirmam ser o caso.

Eu considero perspectivas epistêmicas [sobre a verdade] insustentáveis, e perspectivas realistas, em última instância, ininteligíveis. Que ambas perspectivas, apesar de sem dúvida alguma responderem a intuições poderosas, estão fundamentalmente erradas é no mínimo sugerido pelo fato de ambas darem espaço ao ceticismo. As teorias epistêmicas são céticas no

mesmo sentido em que são céticos o idealismo e o fenomenalismo. Elas são céticas não porque tornam a realidade incognoscível, mas porque reduzem a realidade a muito menos do que aquilo que acreditamos existir. Teorias realistas, por outro lado, parecem colocar em dúvida não apenas nosso conhecimento do que é ‘transcendente à evidência’, mas todo o resto daquilo que nós acreditamos conhecer, porque tais teorias negam que o que é verdadeiro esteja de alguma maneira conectado conceitualmente com o que nós acreditamos. (DAVIDSON, 1990, p.298-299, tradução nossa)

Uma característica interessante da discussão de Davidson sobre a verdade é, portanto, sua identificação de um denominador comum entre a abordagem epistêmica¹²⁶ e a abordagem realista no tratamento da verdade. Ao invés de entendê-las como dois tipos de análises irreconciliáveis, Davidson tende a interpretá-las como dois lados da mesma moeda cética. Ambas perspectivas seriam expressões trocadas do mesmo ceticismo sobre a verdade. Apesar de originarem-se de intuições fortes que vinculamos ao conceito da verdade, ambas perspectivas terminariam não sendo capazes de explicitar o nosso uso cotidiano do conceito da verdade, que Davidson considera como uma das tarefas principais de uma teoria da verdade adequada.¹²⁷

¹²⁶ Precisamos deixar claro, nesse momento, que Davidson não se opõe à perspectiva epistêmica pelo fato de esta relacionar a verdade com nossas crenças, mas sim pelo fato de fazer aquela *depend* eminentemente destas. E, de fato, Davidson considera fundamental uma vinculação entre a verdade e nossas crenças sobre o mundo. Para ele, a verdade precisa ter alguma relação com o *ser* que pensa a verdade. “Nada no mundo, nenhum objeto ou evento, seria verdadeiro ou falso se não existissem criaturas pensantes.” (DAVIDSON, 1990, p.279, tradução nossa) Davidson considera fundamental que a verdade seja entendida como algo relacionado com as capacidades humanas. Ela não deve ser concebida como estando além daquilo que o ser humano pode conquistar. Nesse sentido, ele acredita que os pragmatistas estavam corretos em sua busca de relacionar a verdade com as capacidades humanas. “[. . .] o problema que os pragmatistas estavam tratando – o problema de como relacionar a verdade com os desejos humanos, crenças, intenções e o uso da linguagem – parece-me o problema correto no qual nos concentrarmos quando pensamos sobre a verdade.” (DAVIDSON, 1990, p.280, tradução nossa) Davidson identifica na perspectiva pragmatista sobre a verdade, isto é, sua busca de relacioná-la com as capacidades humanas (crer, falar, agir etc.) uma posição filosófica que identifica na verdade uma questão relevante do ponto de vista filosófico que precisa ser solucionada. Esta perspectiva não é partilhada por inúmeros teóricos que se debruçaram sobre a questão da verdade, como, por exemplo, os deflacionistas, que rejeitam haver qualquer relevância filosófica nesse conceito. Assim, pragmatistas como Dewey que procuraram relacionar a verdade com nossas capacidades cognitivas, linguísticas etc. não devem ser confundidos com os pensadores deflacionistas que não aceitam a verdade como um conceito genuíno. “Ver isso [a relação da verdade com nossas capacidades] como a questão principal sobre a verdade – ou na verdade como, de fato, um problema – é assumir que o conceito da verdade *está* relacionado de formas relevantes com as atitudes humanas; algo que não é incomum ser posto em dúvida. Não é incomum, de fato, duvidar se o conceito da verdade é efetivamente de alguma importância filosófica séria.” (DAVIDSON, 1990, p.280-281, grifo do autor, tradução nossa) Para uma crítica ao posicionamento pragmático sobre a verdade, cf. RUSSELL, 1910.

¹²⁷ “Qualquer explicação completa do conceito da verdade precisa relacioná-lo ao intercuro linguístico efetivo.” (DAVIDSON, 1990, p.300, tradução nossa) Um conceito da verdade que não se adequa ao efetivo comportamento linguístico dos usuários de uma língua não pode ser tido como um genuíno conceito da verdade aplicável a essa linguagem particular. Uma definição da verdade correta deve esclarecer o uso que falantes fazem da linguagem. Assim, Davidson refere-se à evidência definitiva para a determinação da correção de uma teoria da verdade: ela deve ser capaz de esclarecer o uso da linguagem por um falante ou falantes. “A evidência definitiva [. . .] da correção de uma teoria da verdade deve assentar-se sobre fatos disponíveis acerca de como os falantes usam a linguagem.

Davidson descarta a crítica feita às teorias correspondencialistas da verdade de que estas se baseariam em algo inatingível: uma posição fora da linguagem e do mundo a partir da qual a relação de adequação entre linguagem e mundo – que constituiria o núcleo da verdade para a aceitação correspondencial – pudesse ser verificada. Para Davidson, tal crítica padece da limitação de que sua força deriva da aceitação prévia de que a verdade é epistemicamente condicionada. Essa crítica à postura realista pressupõe a aceitação anterior de que a postura antirrealista e epistêmica sobre a verdade é aquela capaz de nos esclarecer no que a verdade consiste. Ela baseia-se, portanto, em uma *petitio principii*.

Davidson defende que a crítica correta aos correspondencialistas refere-se a sua trivialização do conceito da verdade. “A verdadeira objeção às teorias correspondencialistas [. . .] é que não há nada de interessante ou instrutivo ao qual as sentenças verdadeiras poderiam corresponder.” (DAVIDSON, 1990, p.303, tradução nossa) Não há nenhum valor explicativo quando concebemos a verdade como uma relação de correspondência com a realidade, já que, se este for o caso, todas as sentenças verdadeiras teriam que corresponder à mesma coisa: o verdadeiro, por exemplo.

[. . .] se as sentenças verdadeiras correspondem efetivamente a alguma coisa, deve ser o universo como um todo; então, todas as sentenças verdadeiras correspondem à mesma coisa [. . .] se as sentenças verdadeiras correspondem a alguma coisa então elas correspondem à mesma coisa. Mas isto deve trivializar o conceito de correspondência completamente; não há qualquer interesse na relação de correspondência se só há uma coisa para a qual corresponder. A objeção correta às teorias correspondenciais da verdade não é, então, que elas tornam a verdade algo ao qual os humanos nunca podem aspirar legitimamente; a verdadeira objeção é, antes, que tais teorias falham em prover entidades para as quais os veículos da verdade (independentemente de entendermos estes como sendo declarações, sentenças ou enunciados) possam ser ditos corresponder.”¹²⁸ (DAVIDSON, 1990, p.303-304, tradução nossa)

Quando eu digo disponíveis, eu quero dizer publicamente disponíveis – disponíveis não apenas em princípio, mas antes disponíveis na prática a qualquer um que seja capaz de entender o falante ou falantes de uma linguagem.” (DAVIDSON, 1990, p.301, tradução nossa) Davidson chega a reconhecer a necessidade de esclarecer que tipo de relação efetivamente existe entre as crenças e a verdade. “[. . .] deve haver algum tipo de conexão [entre nossas crenças e a verdade] se tivermos que relacionar a verdade de uma asserção com o seu uso. A questão é saber o que pode ser essa conexão.” (DAVIDSON, 1990, p.305, tradução nossa) Em sua oposição às perspectivas realistas sobre a verdade, Davidson declinará entender essa conexão como sendo uma relação de correspondência entre linguagem e mundo.

¹²⁸ “Realismo, como o entendo, é a perspectiva segundo a qual o uso predicativo da verdade pode ser explicado em termos de uma relação de correspondência. Essa poderia ser uma proposta interessante se alguém pudesse pensar em uma forma inteligível e iluminadora de individuar as entidades a que correspondem enunciados ou crenças verdadeiras, juntamente com uma semântica aceitável para discursos sobre tais entidades. Mas uma tal explicação não existe. Até que haja,

Com a trivialização do conceito da verdade não conseguiríamos avançar em nosso intento de esclarecer nossas práticas comunicativas, função que Davidson considera primordial em um conceito adequado da verdade. Para Davidson, *a única conclusão adequada que estamos autorizados a retirar da perspectiva realista é a falsidade da posição epistêmica*. Não há, contudo, qualquer doutrina positiva acerca da verdade a ser defendida a partir desta concepção. Como sabemos, uma perspectiva realista acerca da verdade deve basear-se na ideia de correspondência, e esta é uma ideia ininteligível, logo inaceitável.¹²⁹

Davidson chega à conclusão de que a alternativa entre a perspectiva realista e a perspectiva epistêmica da verdade é uma falsa alternativa. Elas não são as únicas perspectivas possíveis sobre a verdade.¹³⁰ Isso o leva a opor-se tanto à rejeição quanto à aceitação da tese de que “o real e a verdade independem de nossas crenças”, pois esta tese baseia-se na ideia de correspondência, que é desprovida de sentido.

[. . .] é inútil tanto aceitar quanto rejeitar o slogan de que o real e a verdade são ‘independentes de nossas crenças’. O único sentido positivo evidente que podemos fazer desta frase, o único que se adequa às intenções daqueles que a valorizam, deriva da ideia de correspondência, e esta é uma ideia sem conteúdo. (DAVIDSON, 1990, p.305, tradução nossa)

Dessa forma, Davidson, pelo fato de rejeitar a ideia de correspondência como significativa, indica que a alternativa entre uma concepção realista da verdade – que a concebe como relação entre linguagem e mundo, sendo este independente e objetivo – e uma concepção epistêmica – que rejeita a verdade como correspondência por epistemologizar a realidade – é uma falsa dicotomia.

Eu não vejo razão para supor que realismo e antirrealismo, explicados em termos do caráter radicalmente não-epistêmico ou radicalmente epistêmico da verdade, sejam os únicos caminhos para dar substância a uma teoria da verdade ou do significado [. . .] O realismo, com sua insistência na correspondência radicalmente não-epistêmica, pede mais da verdade do que podemos entender; o antirrealismo, com sua limitação da verdade àquilo que pode ser afirmado, priva a verdade de seu papel como um padrão intersubjetivo.¹³¹ (DAVIDSON, 1990, p.309, tradução nossa)

considero sem sentido alguém se dizer um realista, ou, a esse respeito, um antirrealista.” (DAVIDSON, 1999, p.15, tradução nossa)

¹²⁹ Cf. DAVIDSON, 1990, p.304.

¹³⁰ Cf. DAVIDSON, 1990, p.304-305.

¹³¹ Foge ao escopo de nosso trabalho discutir qual a solução que Davidson oferece – cf. DAVIDSON, 1990, p.309 *et seq.* – para escapar a essa, segundo ele, falsa oposição entre as perspectivas epistêmicas e as perspectivas realistas da verdade. Nessa subseção, como dito inicialmente,

Contudo, para Habermas, a ideia mais significativa de Davidson em contraposição às concepções epistêmicas da verdade, principalmente daquelas que procuram fugir ao relativismo geralmente atrelado a esse tipo de perspectiva, refere-se a sua rejeição à estipulação de condições epistêmicas ideais.

Desconfia-se que, se as condições sob as quais alguém estivesse idealmente justificado em asserir algo fossem definidas, seria evidente que ou essas condições permitem a possibilidade de erro ou que elas são tão ideais que não se poderia efetivar a conexão intencionada com as habilidades humanas. (DAVIDSON, 1990, p.307, tradução nossa)

O que nos chama a atenção acerca desse trecho do ensaio de Davidson, que é expressamente citado por Habermas¹³² e indicado como uma das objeções mais relevantes contra as teorias epistêmicas da verdade, é que as ideias nele contidas não chegam a ser aprofundadas nesse artigo. Além disso, Davidson não oferece nenhuma indicação de qualquer outro ensaio seu ou obra de outro autor em que se apresentariam as demonstrações necessárias para o que aqui é alegado. Davidson não prova o que é afirmado nessa passagem: que as condições epistêmicas ideais ou permitiriam erro ou seriam inalcançáveis para os seres humanos. Nosso autor sequer se propõe a tentar provar essas afirmações, porque as introduz apenas como *suspeitas* e não como o centro de sua argumentação contra as teorias epistêmicas da verdade.

Uma forma de tentar interpretar a rejeição de Davidson à postulação de condições epistêmicas ideais (de assertibilidade ou de justificação) por parte de uma teoria epistêmica da verdade é que tal suposição feriria a intenção fundamental desse tipo de teoria de estabelecer a verdade como dependente de nossas crenças. Visto que nem todas as nossas crenças podem ser justificadas idealmente – se é que alguma delas pode vir a ser –, o conceito da verdade ver-se-ia novamente afastado da maioria de nossas crenças e, no caso limite, de todas elas. O ceticismo acerca de nossas crenças, que foi um dos motivos iniciais impulsionadores da estipulação de uma teoria epistêmica da verdade, retornaria por outro caminho.¹³³ Por sua vez, a

interessa sobremaneira os argumentos que ele elenca para rejeitar as concepções epistêmicas da verdade e que Habermas considerou cogentes o suficiente para impulsioná-lo a abandonar seu conceito consensual-discursivo da verdade.

¹³² Cf. HABERMAS, 2004a, p.253.

¹³³ Essa linha argumentativa de oposição à postulação de condições ideais de justificação também é a mesma que Rescher utiliza para rejeitar tais suposições. “Afim de contas, os teóricos em questão

aceitação de que nossas crenças se ligam à verdade não via justificação ideal, mas por meio de uma justificação concreta, por meio de uma justificação no interior de uma situação epistêmica específica não ideal, fere nossa intuição sobre o caráter absoluto da verdade, de que uma crença verdadeira não pode perder esta propriedade, de que sua verdade não pode ser relativa apenas àquilo que um falante acredita ser verdadeiro em determinado momento.

Essa proposta de interpretação da crítica lançada por Davidson contra as teorias epistêmicas que procuram escapar ao relativismo e dar conta do caráter absoluto do significado da verdade, entretanto, não dirime o problema de nosso autor não ter demonstrado que condições epistêmicas ideais – condições sob as quais nossas crenças uma vez justificadas não poderiam vir jamais a ser falseadas – ou permitiriam erro ou seriam em princípio inatingíveis.¹³⁴ Além disso, uma teoria epistêmica da verdade é perfeitamente compatível com a restrição de que a verdade de nossas crenças só pode ser garantida se estas vierem a ser justificadas sob condições epistêmicas ideais. O núcleo de uma teoria epistêmica da verdade – não importando de que tipo seja – não se refere à necessidade de a maioria de nossas crenças ser verdadeiras: essa pode ser uma consequência secundária, dependendo da teoria epistêmica defendida. De fato, o núcleo de uma teoria epistêmica da verdade refere-se à necessidade de a verdade relacionar-se de *maneira essencial* com nossas crenças, mas isso não impede que tal relação se dê apenas com algumas delas, possivelmente com aquelas idealmente justificadas.

A oposição de Davidson contra a postulação de uma situação epistêmica ideal, entretanto, apesar de não vir acompanhada de demonstrações sólidas, foi identificada por Habermas como uma crítica relevante contra sua concepção epistêmica da verdade, o que o motivou a reformular seu conceito da verdade em *Verdade e Justificação*.

[que defendem a verdade como justificação sob condições ideais] inicialmente queriam trazer a concepção da verdade da irrealizabilidade transcendental de uma ‘correspondência’ inacessível cognitivamente para o reino da prática concreta. Contudo, agora, eles só conseguem isso transferindo essa prática das operações observáveis de uma comunidade real de investigadores para as operações meramente conjecturáveis de uma comunidade idealizada que é completamente inobservável e transcendente em relação à realidade como o era a ‘correspondência’ transcendental da qual estávamos tentando escapar.” (RESCHER, 2002, p.68, tradução nossa)

¹³⁴ Cristina Lafont, por sua vez, opor-se-á à postulação de condições epistêmicas ideais porque sua admissão violaria o falibilismo intrínseco às nossas práticas justificacionais. Cf. abaixo a subseção “Cristina Lafont e o núcleo realista irrenunciável do conceito da verdade”.

2.6.2 Ansgar Beckermann e os comprometimentos realistas não confessados da teoria consensual-discursiva da verdade de Jürgen Habermas

Beckermann procura investigar em seu ensaio crítico sobre a proposta de teoria consensual-discursiva da verdade de Habermas como esta escapa à acusação principal dirigida contra esse tipo de teoria da verdade que é a de subjetivismo. Ele reconhece que Habermas tenta defender sua teoria consensual da verdade do perigo do subjetivismo pela estipulação de que a verdade deve ser interpretada como conceito normativo que autorizaria a distinção entre um consenso falso e um consenso verdadeiro. Isso impossibilitaria a identificação apressada de todo consenso faticamente atingido como consenso definidor da verdade. O conceito normativo da verdade como consenso exige que este tenha validade universal, ou seja, o consenso garantidor da verdade deve ser aquele em torno do qual não poderia haver exceção; todos deveriam, em princípio, poder dar sua anuência a um consenso que exprimisse a verdade.¹³⁵

Beckermann lembra-nos, entretanto, que o consenso definidor da verdade é um consenso imaginário não disponível¹³⁶, o que colocaria a teoria consensual da verdade de Habermas na mesma situação da teoria correspondencial, pois tanto uma quanto a outra fazem referência a algo não acessível: a realidade, dos realistas, e o consenso de todos, da teoria habermasiana. Seria essa dificuldade de concretização de um acordo oniabrangente que explicaria a tentativa de Habermas de restringir a busca do consenso àqueles que são competentes e que atualmente podem se envolver no processo argumentativo.¹³⁷ A busca do consenso limitar-se-ia, então, aos críticos competentes.

Beckermann acusa Habermas, entretanto, de não explicar por quais motivos o acordo entre críticos competentes em torno de uma questão controversa é um indício seguro de que o consenso atingido é verdadeiro. Para Beckermann, e aqui encontramos o centro de sua crítica à proposta de teoria consensual-discursiva avançada por Habermas, o que fundamenta esta suposição são elementos realistas

¹³⁵ Cf. BECKERMANN, 1972, p.64.

¹³⁶ Haja vista que um consenso entre todos os argumentantes envolveria a anuência inclusive daqueles que já morreram.

¹³⁷ Cf. a esse respeito a subseção acima “O consenso racional e a distinção entre consenso falso e verdadeiro”.

presentes no conceito de *competência* que são negligenciados por Habermas. Essa linha argumentativa sustenta a tese de Beckermann de que há pressupostos realistas não tematizados na teoria consensual-discursiva da verdade que são incompatíveis com a própria perspectiva consensual-discursiva, o que tornaria a teoria habermasiana da verdade inconsistente.

Revele-se, entretanto, as pressuposições realistas escondidas na argumentação habermasiana, então tornar-se-á evidente que a teoria consensual da verdade habermasiana é em si inconsistente e por isso não pode ser uma alternativa aceitável, por exemplo, à teoria correspondencial da verdade. (BECKERMANN, 1972, p.65, tradução nossa)

As pressuposições realistas não tematizadas chocam-se contra o princípio fundamental de todas as teorias consensuais da verdade, princípio este que rejeita a possibilidade de a realidade vir a ser entendida como uma instância independente do consenso. A realidade como o correlato de todas as orações verdadeiras e a verdade como sendo aquilo sobre o qual pode ser erigido um consenso potencial entre todos os argumentantes racionais tornam a realidade o correlato de tudo aquilo sobre o qual pode existir um consenso universal. Beckermann alega, entretanto, que Habermas de forma contraditória faz referência constantemente, ao longo de sua argumentação, a instâncias de natureza realistas, não redutíveis ao consenso racional entre argumentantes competentes.

Beckermann indaga-se sobre o que poderia justificar a anuência de um argumentante a uma afirmação na ausência de uma realidade independente do discurso como fonte de legitimação da verdade de uma oração. O que legitimaria a atribuição do predicado p ao objeto O , e minha concordância legítima com essa atribuição, se a realidade é produto do próprio acordo entre argumentantes? A dependência que a teoria consensual-discursiva da verdade estipula entre realidade e consenso cobra seu preço na dificuldade de esclarecer – sem ferir os princípios da própria teoria consensual-discursiva – aquilo que leva um argumentante a anuir a uma afirmação feita sobre a realidade. As dificuldades argumentativas agudizam-se quando lembramos que Habermas defende que um consenso fundamentado racionalmente deve satisfazer nossa expectativa de que a realidade comporte-se exatamente como expressa o conteúdo proposicional de nossas sentenças. Entretanto, o acordo fundamentado não pode sustentar-se em um acesso epistêmico imediato a evidências subjetivas que nos ligariam imediatamente com a realidade. O consenso fundamentado só se mantém pela força dos argumentos ofertados para a

legitimação da pretensão de verdade contida em nossas interpretações, explicações e esclarecimentos. Segundo Beckermann, Habermas precisaria esclarecer – o que não faz – como, baseando-se unicamente no poder de convencimento de argumentos, seria antecipada a satisfação da exigência de que o acordo alcançado dar-se-ia sobre proposições que exprimem aquilo que é o caso.

Beckermann acusa Habermas de atribuir à teoria consensual-discursiva da verdade um significado totalmente equivocado, oriundo do fato de Habermas entender a verdade como fundamentação discursiva via produção de argumentos. A teoria consensual-discursiva da verdade, aceito esse equívoco, seria a mais adequada na explicitação dessa característica das orações verdadeiras. Beckermann lembra, entretanto, que a ideia de *fundamentação* só faz sentido quando relacionada à ideia de *realidade independente*, pois a função da argumentação é produzir argumentos que apresentem evidências para a sustentação de que aquilo que é afirmado por uma oração é um fato:

[. . .] a ideia de fundamentação só tem então um sentido, se se insiste na ideia de uma realidade independente; pois apenas se a verdade de uma oração consistir naquilo que ela afirma ser o caso, é o emprego de argumentos significativo, argumentos que servem para a produção de evidências a favor ou contra a existência de um estado de coisas afirmado. (BECKERMANN, 1972, p.67, tradução nossa)

e continua:

Em uma teoria consensual, entretanto, que define a verdade como acordo no discurso, a ideia de argumentação, por outro lado, torna-se completamente desprovida de função; pois, pelo menos para o consenso final, é supérflua a fundamentação argumentativa exigida por Habermas da anuência ou rejeição de uma afirmação – e no fundo até mesmo absurda –, na medida que, em todo caso, [é] no consenso final [que] verdade e realidade são definidas, pouco importando de que maneira chega-se a ele. (BECKERMANN, 1972, p.67, tradução nossa)

Aqui contudo, precisamos fazer uma observação. Ao contrário do que pensa Beckermann nessa passagem, não há consenso final sem uma argumentação que o produza. A equiparação da verdade com o consenso final não torna irrelevante a forma como esse consenso é produzido. Na teoria consensual-discursiva, ao contrário da concepção correspondencialista da verdade, não é possível separarmos a verdade de seu *processo argumentativo de aquisição* já que, como o próprio Beckermann reconhece, a verdade tem a ver com a fundamentação *discursiva* via argumentos.

Nas citações logo acima, portanto, a cogência da reflexão de Beckermann pressupõe a aceitação prévia de que a verdade é correspondência com a realidade independente, que é exatamente aquilo que aqui está em discussão: a pertinência de se oferecer uma definição alternativa da verdade que não se envolva com os problemas oriundos de uma concepção realista e correspondencialista da verdade. Evidentemente, a demonstração da possível falta de sentido do conceito de argumentação habermasiano não pode valer-se da aceitação prévia do que ele visa contestar. Habermas poderia alegar, portanto, contra Beckermann, simplesmente que o conteúdo do conceito de argumentação deve ser modificado de acordo com o conteúdo do conceito da verdade que o sustenta.

Voltemos, contudo, às críticas de Beckermann contra Habermas.

Beckermann identifica na argumentação de nosso autor que discute a possibilidade de haver “métodos não convencionais para a certificação de observações empíricas”¹³⁸ o lugar onde os pressupostos realistas não reconhecidos da teoria consensual da verdade tornam-se mais evidentes.

O princípio fundamental da teoria consensual-discursiva da verdade de que a verdade resulta necessariamente da produção de um consenso sobre a aceitação ou rejeição de uma pretensão de validade precisa superar o desafio de demonstrar que ele também se aplica à forma como são confirmadas sentenças empíricas sobre objetos empíricos singulares. Se a observação empírica e sua repetição controlada apresentar-se como uma alternativa viável ao consenso argumentativo, a teoria consensual-discursiva da verdade sofreria um golpe significativo em sua pretensão de oferecer uma explicação e conceituação geral sobre a verdade das orações que exprimem um conteúdo proposicional sobre a realidade.

Habermas acredita superar esse desafio por meio da defesa de que o âmbito de objetos ao qual se aplicam as operações de identificação e atribuição de predicados observacionais é previamente idealizado pelas regras abstratas da mensuração física. Posto que toda regra resulta de um consenso entre pelo menos dois ou mais indivíduos sobre o seu significado, o caráter normativo da observação seria inegável, e os “métodos não convencionais para a certificação de observações empíricas” sustentar-se-iam, em última instância, em um consenso ineliminável.

¹³⁸ Cf. acima subseção “Antecipação contrafática da situação ideal de fala”.

Beckermann resume a argumentação de Habermas sobre esse tema em três teses principais: I) a observação é um método não convencional intersubjetivo de certificação (de orações) da observação, porque ela é em princípio controlável experimentalmente; II) o caráter controlável da observação resulta de os predicados observacionais de uma linguagem empírica serem em princípio operacionalizáveis; III) os predicados observacionais são operacionalizáveis porque nós idealizamos (previamente) o âmbito de objetos da observação possível segundo as regras abstratas da mensuração física. Beckermann, em seu ensaio contra a teoria consensual-discursiva da verdade, recusa as três teses, afirmando-as como insustentáveis se interpretadas da forma como o faz Habermas.

A primeira consideração de Beckermann refere-se ao sentido peculiar que Habermas oferece ao termo “operacionabilidade” na tese II. Ao contrário do que ocorre em debates epistemológicos, a operacionabilidade dos predicados observacionais, em Habermas, não diz respeito ao conteúdo empírico dos conceitos científicos, mas antes à possibilidade de se certificar uma observação empírica via outras observações¹³⁹ ou operações determinadas. Beckermann nos lembra que Habermas, em sua discussão, defende que todos os predicados observacionais podem ser reduzidos a operações de mensuração espacial, temporal e de massa, e que esta conclusão pode ser retirada dos trabalhos de Paul Lorenzen.¹⁴⁰ Beckermann prossegue sua exposição e mostra que diante desses esclarecimentos conceituais preliminares sobre o real significado das afirmações de Habermas, a tese fundamental de sua argumentação recebe a seguinte formulação:

[. . .] os predicados de observação em uma linguagem “empírica” são em princípio operacionalizáveis, isto é, redutíveis a operações simples de mensurações do espaço, tempo e massa, porque nós idealizamos o âmbito de objetos de observações possíveis segundo as “regras abstratas da mensuração física”. (BECKERMANN, 1972, p.69, tradução nossa)

Beckermann defende, então, contra Habermas, que (além de esta conclusão não poder se basear nas teses de Lorenzen) a *existência* de uma *possível* redutibilidade dos predicados observacionais a mensurações espaciais, temporais e de massa constituiria *apenas* um *fenômeno empírico* não sendo produto, portanto, de

¹³⁹ Essa inovação interpretativa, como sabemos, deriva da recusa de Habermas em aceitar a referência a um evento no mundo como um lance válido em uma argumentação, já que o que está em disputa na argumentação é a interpretação válida desse evento.

¹⁴⁰ Cf. HABERMAS, 1971b, p.125 *et seq.*

uma idealização prévia do âmbito de objetos de uma observação possível, haja vista que um fenômeno empírico não pode ser deduzido de uma idealização que estipula unicamente que em uma linguagem empírica os únicos predicados de observação permitidos são aqueles que são redutíveis à mensuração espacial, temporal e de massa. Assim, Beckermann conclui, contra a tese III de Habermas, que este tipo de idealização não ocorre nas ciências naturais e que “[. . .] em geral é impossível que a ‘operacionabilidade’ de predicados observacionais das ciências naturais seja de alguma maneira deduzida a priori.” (BECKERMANN, 1972, p.70, tradução nossa) Para Beckermann, relações entre predicados de observação empírica exigem para serem válidas que as relações existam previamente entre os fenômenos que são descritos e não o contrário, como pretende Habermas.

Contra a tese II de Habermas, Beckermann nos lembra que o caráter controlável da observação não tem origem na redutibilidade dos predicados observacionais a operações de mensuração física, mas sim – mais uma vez – “[. . .] à existência de leis empíricas específicas que possibilitam a conclusão justificada de determinadas observações a partir de outras observações.” (BECKERMANN, 1972, p.70, tradução nossa) A repetibilidade das observações empíricas controláveis e a certificação de sua confiabilidade, que permite que o conteúdo cognitivo de determinadas observações sustente-se em outras observações, baseia-se, em última instância, em um fenômeno empírico (a existência de dadas leis naturais).

Contra a tese I da argumentação habermasiana sobre a existência de métodos não convencionais para a certificação da validade de observações empíricas, tese que indica que a garantia de intersubjetividade da observação empírica erigir-se-ia sobre sua controlabilidade experimental, Beckermann sustenta que esta (a controlabilidade) só faz sentido se isso significar a existência na própria realidade de regularidades empíricas que autorizam a dedução de informações confiáveis sobre a realidade mesma a partir de outras observações dotadas de conteúdo cognitivo. Assim, a observação empírica controlável vem a ser um método confiável para a certificação da verdade de uma observação empírica se pressupusermos a existência de uma realidade independente sobre a qual são feitas observações, e que estas ofereçam informações confiáveis sobre a realidade efetiva. Beckermann acredita, entretanto, que estas pressuposições irrecusáveis acerca da observação como método não convencional de busca da verdade são irreconciliáveis com o princípio fundamental da teoria consensual-discursiva da verdade que localiza no consenso entre

argumentantes a fonte definitiva da verdade de toda afirmação inclusive daquelas que expressam observações empíricas singulares.

Beckermann afirma que suas conclusões realistas sobre os métodos não convencionais são incompatíveis com a tese fundamental da teoria consensual-discursiva da verdade que sustenta que a realidade é apenas aquilo sobre o qual um consenso pode ser construído, isto é, a realidade só *vem a ser* via consenso. Para Beckermann, ao contrário, é exatamente por exprimir um fato sobre a realidade¹⁴¹ que uma sentença descritiva deve gerar um consenso na medida em que todos os críticos racionais estariam dispostos – pela razão de a sentença expressar um fato na realidade – a dar seu consentimento aceitando sua verdade.

Após reinterpretar as três teses principais da argumentação habermasiana sobre a observação como método não convencional para a certificação da verdade de orações empíricas, reinterpretação esta que introduziria elementos realistas inescapáveis na teoria consensual-discursiva de Habermas e implicaria em uma contradição evidente com seu princípio fundamental do consenso como critério de certificação da verdade de orações, Beckermann passa a acusar em Habermas uma inconsequência gritante no prosseguimento de seu ensaio¹⁴² sobre a verdade consensual.

De fato, para Beckermann, a discussão sobre os métodos não convencionais realizada por Habermas deveria tê-lo feito reconhecer que é perfeitamente possível decidirmos sobre a verdade de orações empíricas sem recorrermos ao consenso, ou seja, sem necessitarmos da anuência de outros argumentantes competentes. Prosseguir a discussão sobre a competência de um crítico, como o faz Habermas, após a digressão sobre os métodos não convencionais da observação e entrevista¹⁴³ (*Befragung*), e definir como competente todo crítico racional (ou seja, todo crítico capaz de fazer uso dos métodos não convencionais para a certificação da verdade de observações empíricas), seriam sinais claros, para Beckermann, do caráter contraditório das reflexões de Habermas sobre a natureza consensual da verdade.

¹⁴¹ “[. . .] nós experienciamos algo na realidade com a ajuda dos métodos não convencionais e [. . .] nós podemos admitir que todo [crítico] ‘racional’ concordará com uma afirmação sobre a qual se tenha determinado que aquilo que ela afirma é o fato.” (BECKERMANN, 1972, p.73, tradução nossa)

¹⁴² Habermas (1971b) é o ensaio referido por Beckermann.

¹⁴³ A digressão indicada por Beckermann na argumentação de Habermas inicia-se à p. 125 e encerra-se à p.129 do mencionado ensaio.

Por defender que a única leitura correta dos métodos não convencionais é aquela que leva ao reconhecimento de um núcleo realista indelével da observação e entrevista, Beckermann entende que a definição de Habermas da competência de um crítico como a capacidade de utilizar os métodos não convencionais para aquilatar a verdade de afirmações empíricas compromete-o com a tese realista de que a racionalidade de um crítico sustenta-se em seu conhecimento da realidade e sua disposição de utilizá-lo para solucionar dúvidas sobre a verdade do conteúdo proposicional de sentenças declarativas. Em última instância, a competência de um crítico deve ser medida por seu conhecimento da realidade objetiva e independente.

As acusações de inconseqüência e contraditoriedade explícitas que Beckermann levanta contra a investigação de Habermas – isto é, o fato de Habermas continuar o seu ensaio buscando um critério válido para a distinção entre um consenso verdadeiro e um falso, mesmo depois de tratar dos métodos não convencionais –, só seriam corretas, entretanto, se o próprio Habermas tivesse chegado às mesmas conclusões de Beckermann sobre a natureza desses métodos, ou seja, de que eles pressupõem a aceitação de uma realidade independente sobre a qual falamos e que é esta (somente) que torna nossas afirmações empíricas verdadeiras. Ora, o próprio Beckermann reconhece que essas conclusões – apesar de serem, segundo ele, as únicas corretas – não foram as que Habermas tirou. Para Habermas, só podemos interpretar a observação e a entrevista como métodos não convencionais para dirimirmos controvérsias sobre afirmações empíricas, se reconhecermos que estas se *sustentam* sobre um fundamento normativo irrecusável. Normas são *par excellence* fenômenos intersubjetivos que se ancoram em um consenso entre pelo menos dois sujeitos. Nesse sentido, o prosseguimento no ensaio de Habermas da busca por um critério normativo capaz de diferenciar um consenso falso de um genuíno é plenamente compatível com o entendimento que Habermas tinha de sua própria reflexão.

Beckermann lembra-nos que, depois de definir a competência de um crítico como a capacidade de fazer um uso adequado dos métodos da observação e entrevista para se aquilatar a verdade ou falsidade de afirmações empíricas, Habermas encontra-se diante de um novo problema: o de como estabelecer se um crítico efetivamente utiliza esses métodos não convencionais ou simplesmente finge utilizá-los, ou engana-se quando acredita os estar empregando corretamente. Beckermann aponta nesse dilema um *regressus ad infinitum*.

Evidentemente resulta [. . .] nessa consideração um regresso; pois se alguém então de fato efetuou mesmo uma entrevista – com cuja ajuda deverá ser esclarecido se alguém realmente efetuou uma entrevista –, por seu turno, deixa-se esclarecer apenas com ajuda de uma entrevista etc. (BECKERMANN, 1972, p.74, tradução nossa)

Segundo Beckermann, portanto, a questão acerca do uso correto dos métodos não convencionais seria uma questão empírica que precisaria ser resolvida com recurso aos métodos empíricos corretos para a solução de problemas empíricos, o que levaria inevitavelmente ao regresso descrito acima.

Habermas, para nosso autor, recorre à ambiguidade presente na expressão “validade de uma norma de ação” para esquivar-se de lidar com essa dificuldade. Essa expressão pode referir-se tanto a regularidades empíricas¹⁴⁴ quanto a regularidades práticas (produzidas pelo ato de seguir uma regra). Essa ambiguidade induz Habermas, em seu ensaio, a ler como prático um problema de fato empírico.

[. . .] as perguntas, se alguém de fato efetuou uma observação ou entrevista, ou se alguém está em condições de empregar corretamente estes métodos, [Habermas] aparentemente não considera como questões empíricas (ou seja, decidíveis com ajuda dos métodos não convencionais), mas antes como questões práticas. (BECKERMANN, 1972, p.74, tradução nossa)

Para Beckermann, a mesma ambiguidade presente na expressão “validade de uma norma de ação” está presente na expressão “correção” que Habermas utiliza para se referir à pretensão de validade ligada aos atos de fala normativos. Inquirir se alguém segue *corretamente* uma norma pode referir-se tanto ao fato empírico de alguém efetivamente obedecer àquilo que uma regra prescreve, ou referir-se à validade deontológica expressa no conteúdo da norma em questão. “[. . .] a pergunta sobre se alguém efetivamente segue ou não uma regra não pode ser de forma alguma formulada como a pergunta acerca da verdade deontológica da oração ‘é correto que S siga a regra y’.” (BECKERMANN, 1972, p.76, tradução nossa) Mais uma vez, a ambiguidade presente na expressão “correção” levaria Habermas a interpretar uma questão empírica como se fosse uma questão prática.

Nesse ponto, a divergência entre Habermas e Beckermann torna-se claríssima. Habermas não considera que a questão sobre se alguém segue efetivamente uma regra possa ser decidida a partir da perspectiva do observador, mas somente a partir

¹⁴⁴ “[. . .] ‘validade de uma norma de ação’ pode significar, a saber, validade normativa ou empírica, e embora aqui se trate evidentemente da validade empírica de normas de ação, Habermas parece acreditar que se trata da validade normativa.” (BECKERMANN, 1972, p.74, tradução nossa)

da perspectiva dos participantes, o que demanda a produção de um diálogo entre as partes e a elaboração de um acordo, que, por sua vez, inaugura o discurso prático. Beckermann, ao contrário, funde as duas perspectivas e crê possível que um observador possa decidir, a partir da perspectiva da terceira pessoa, que regra um agente segue em determinado curso de ação.

Podemos concluir então que, para Beckermann, nos ensaios sobre a verdade, a discussão em torno da racionalidade de um crítico passa a ser uma questão decidível na esfera do discurso prático unicamente porque Habermas procede a uma reinterpretção indevida de uma problemática empírica como se fosse uma problemática prática. Beckermann acusa Habermas de incoerência, haja vista o próprio Habermas defender que, diferentemente do discurso empírico o qual trata da verdade do conteúdo proposicional dos atos de fala constatativos, o discurso prático envolve-se com questões que dizem respeito à justificação convincente de recomendações e advertências. A solução dos problemas práticos não seriam traduzíveis como soluções dos problemas empíricos.

Beckermann acredita que sua crítica ao procedimento argumentativo de Habermas, com suas passagens indevidas da esfera empírica para a esfera prática, no intuito de fugir aos paradoxos produzidos pela tentativa de definir *racionalidade* como a capacidade de empregar os métodos não convencionais da observação e entrevista, é suficiente para mostrar a insustentabilidade da argumentação habermasiana, que cairia em um círculo vicioso, não sendo capaz de justificar seu *conceito de competência* por meio do *conceito de racionalidade*.

A circularidade na busca de definir o conceito de racionalidade utilizando o conceito de competência de um crítico incentivaria Habermas a sair dessa situação recorrendo ao conceito de situação ideal de fala. Para Beckermann, contudo, a definição dada por Habermas da situação ideal de fala não garante que todo consenso fático alcançado sob suas condições deva valer como consenso verdadeiro, e nem que essas condições – e somente elas – seriam capazes de garantir que todo consenso racional *sempre* fosse verdadeiro.¹⁴⁵

Beckermann alega que Habermas procura estabelecer uma ligação indissociável entre verdade, discurso e situação ideal de fala: um discurso sob as condições de uma situação ideal de argumentação sempre resultaria, para Habermas,

¹⁴⁵Como veremos na próxima subseção, Wellmer defende essa mesma ideia esposada por Beckermann.

na verdade, pois levando em conta que sentenças verdadeiras sempre podem ser fundamentadas, em uma situação de discussão livre, igualitária e infinita, somente os melhores argumentos sobreviveriam. Ora, os melhores argumentos, por definição, só podem culminar na verdade das sentenças que eles fundamentam.

Beckermann, por seu turno, não considera essa argumentação convincente e rechaça a crença de Habermas de que sua defesa a favor da situação ideal de fala tenha provado que esta assegure que nela os melhores argumentos necessariamente venham à tona. A ideia de que os melhores argumentos garantem que um discurso encerre-se em torno de um consenso verdadeiro exige a aceitação de premissas realistas incompatíveis com o quadro categorial de uma teoria consensual-discursiva da verdade, como, por exemplo: a) a suposição de que em uma argumentação as evidências para a verdade de uma afirmação empírica ancorem-se na pressuposição de que a verdade de uma afirmação sobre o mundo signifique que o estado de coisas por ela afirmado seja efetivamente o caso; e b) a suposição de que a existência *na realidade mesma* de regularidades empíricas permite a dedução, ou melhor, a vinculação necessária entre fatos, que, por sua vez, são expressos por sentenças verdadeiras. Para Beckermann, a ordem lógica que subjaz ao melhor argumento estipula que a realidade venha antes e o melhor argumento (aquele que de fato a representa) venha depois.

Em uma teoria consensual, entretanto, a força do melhor argumento é decidida por sua capacidade de encontrar o maior reconhecimento possível entre os argumentantes, em sua capacidade de persuadir para o acordo. Visto que a realidade é definida como aquilo a que chegamos no consenso final, o processo mesmo utilizado para se chegar a ele perde em relevância para o resultado que se busca: alcançar um consenso definitivo simultaneamente definidor da verdade e da realidade.

Sob as premissas de uma teoria consensual-discursiva da verdade, segundo Beckermann, aquilo que a força de convencimento persuasivo do melhor argumento produz – um consenso fático – não deve ser confundido, ao contrário do que pensa Habermas, nem com consenso final nem com consenso verdadeiro.

2.6.3 Albrecht Wellmer e a crítica de irredutibilidade entre verdade e justificação

Albrecht Wellmer em seu ensaio *Ethics and dialogue*¹⁴⁶ apresenta uma série de críticas à proposta habermasiana de definir a verdade como o conteúdo de um acordo racional forjado no interior de uma situação ideal de fala. Contra essa concepção da verdade, Wellmer avança três teses principais: a) a racionalidade de um consenso não pode ser caracterizada de maneira formal; b) a racionalidade e a verdade dos consensos não coincidem necessariamente; e c) o consenso racional não pode servir como critério da verdade.¹⁴⁷

Wellmer defende a ideia de que a racionalidade de um consenso sustenta-se sobre a adequação, isto é, sobre a qualidade das razões em torno das quais um consenso é erigido, e não no evento mesmo de produção do consenso. Além disso, Wellmer afirma que a adequação das razões produtoras do consenso precisa previamente ter sido aceita pelos indivíduos que entram em consenso. Um consenso fundado em razões pressupõe logicamente que as razões que levam ao consenso sejam aquelas que fundam convicções (crenças) pessoais tidas como verdadeiras por aqueles que as sustentam. Aquilo que produz o consenso – o caráter convincente das razões apresentadas – só pode ser identificado com a verdade por aqueles que vêm a ser convencidos de sua adequação. Se um indivíduo ou um grupo chega à conclusão de que determinada razão é suficientemente boa para sustentar uma pretensão de validade, isso se deve ao fato de eles a terem por verdadeira. Contudo, da *racionalidade* da convicção ou do consenso¹⁴⁸ – que se refere à qualidade das razões que sustentam a convicção ou o consenso – não podemos *derivar* sua verdade. Essa identificação entre racionalidade e verdade é compreensível apenas do ponto de vista interno daqueles que vêm a ser convencidos por meio de razões. Uma razão é convincente na base da crença (individual ou coletiva) de que ela é

¹⁴⁶ Cf. WELLMER, 1991, ou a versão em alemão desta obra WELLMER, 1999.

¹⁴⁷ Wellmer defende ainda uma quarta tese contra a teoria consensual-discursiva: a tese segundo a qual sem fornecer um critério da verdade a teoria da verdade de Habermas ou é vácuca ou é incapaz de sustentar o princípio de universalização da ética discursiva proposta por ele e também por Apel. Na medida em que uma exposição e uma crítica da ética do discurso não correspondem a qualquer objetivo nosso, não nos dedicaremos a expor essa última tese de Wellmer. A apresentação das três primeiras teses é suficiente para o que nos propomos neste trabalho. Sobre a ética do discurso, contudo, cf. HABERMAS, 1989, 2009.

¹⁴⁸ Quando levantamos pretensões de validade esperamos o assentimento do outro. A apresentação de razões capazes de sustentar a pretensão de validade levantada é aquilo sobre o que se erguerá o consenso intersubjetivo. “Se eu levanto uma pretensão de validade seriamente, eu espero que todos os outros tenham boas razões para concordar com aquilo que eu disse – desde que ele ou ela compreenda o que eu disse e tenha informações suficientes, competência, [capacidade de] julgamento, e assim por diante. Nesse sentido eu suponho que minha pretensão de validade seria o candidato correto para um acordo intersubjetivo baseado em boas razões.” (WELLMER, 1993, p. S109, tradução nossa)

verdadeira. Mas sua verdade não resulta logicamente do estado de convencimento em que se encontram aqueles que a defendem.

Nas palavras de Wellmer:

[. . .] se *eu* tenho razões para concordar, então isso *significa* precisamente que eu considero uma pretensão de validade como *verdadeira*. Mas a verdade não resulta aqui da racionalidade do consenso, ela segue da adequação das razões que eu posso avançar em favor de uma pretensão de validade, e eu preciso ter convencido a mim mesmo de que essas razões são de fato apropriadas [verdadeiras] *antes* que eu possa falar da racionalidade do consenso. (WELLMER, 1991, p.161, grifo do autor, tradução nossa)

A racionalidade de um consenso e sua verdade não significam a mesma coisa, porque o próprio levantamento de uma pretensão de validade já pressupõe por parte daquele que a levanta a convicção de que sua pretensão sustenta-se sobre razões adequadas. Levantar uma pretensão de validade significa estar convencido previamente de sua verdade. O consenso posterior construído em torno da verdade dessa pretensão não deve ser tido como uma razão suplementar para a determinação de sua verdade. “[. . .] o fato de que um consenso existe, ainda que ele fosse atingido sob condições ideais, não pode ser uma *razão* para a verdade daquilo que é tido por verdadeiro.” (WELLMER, 1991, p.162, grifo do autor, tradução nossa) A qualidade das razões ofertadas depende de nossa capacidade de avaliação da adequação dessas razões para a sustentação da pretensão de validade levantada. Essa avaliação depende do nosso nível de conhecimento sobre a coisa discutida e esse pode vir a mostrar-se insuficiente.

Wellmer nos lembra que é sempre possível posteriormente descobrirmos que as razões que achávamos convincentes e que considerávamos verdadeiras eram insuficientes para a sustentação da pretensão de validade que levantamos. Sempre é possível descobrirmos que aquilo que críamos racionalmente como verdadeiro não era de fato verdade. Wellmer considera ilegítima a confusão (que ele imputa a Habermas) entre essa descoberta posterior da falsidade de uma crença ou consenso e a ideia de que essa falsidade se deveu a alguma falta de racionalidade do consenso anteriormente erigido. A descoberta de que um consenso tido por verdadeiro era na verdade falso não torna as razões – que foram previamente consideradas como verdadeiras, mas que agora mostraram-se falsas – sobre as quais o consenso foi erguido *retrospectivamente* irracionais. Irracional seria apenas se, diante da

comprovação da inadequação das razões aventadas para o engendramento de um consenso, permanecêssemos defendendo como verdadeiro o consenso anterior.

Wellmer afirma que a descoberta de inadequação das razões que produziram um consenso não tem o mesmo significado que a descoberta de que as condições de simetria e liberdade exigidas pela situação ideal de fala não foram satisfeitas no momento em que um consenso racional foi forjado. A racionalidade de um consenso (no sentido habermasiano de satisfação das condições de simetria e liberdade definidas pela teoria consensual-discursiva da verdade) não deve ser identificada com sua verdade.¹⁴⁹

A própria defesa de Habermas de que essas condições poderiam ser definidas de maneira formal choca-se com a impossibilidade de determinação da satisfação dessas condições formais tomando por base as razões específicas que, a cada vez, nos levam ao convencimento sobre a adequação de determinadas razões para a sustentação de nossas crenças e de nossos consensos específicos.¹⁵⁰ Esse descompasso entre as condições formais que precisam ser preenchidas para o oferecimento de um critério da verdade e sua realização efetiva torna a teoria consensual-discursiva de Habermas incapaz, segundo Wellmer, de nos ofertar um critério da verdade manejável.

A verdade e a racionalidade dos consensos não podem ser identificadas como significando a mesma coisa, haja vista que a satisfação de uma não depende da satisfação da outra. *O caráter racional de um consenso*, por depender da qualidade das razões específicas que, em cada caso, são levantadas para forjar o convencimento racional individual e coletivo, *não pode ser definido de maneira formal*.

Como alega Wellmer:

¹⁴⁹ “[. . .] Wellmer argumenta que ‘racionalidade’ e ‘verdade’ não têm que coincidir necessariamente, e isto quer dizer: não podemos afirmar que, havendo consenso racional, haja verdade [. . .] A verdade [. . .] é sempre algo mais que a racionalidade dos consensos situados. Por isso, o consenso não deve ser entendido como uma razão adicional ou como um critério de verdade. Ele é, antes, o resultado e não o fundamento daquilo que consideramos verdadeiro. E, neste caso, uma teoria discursiva da verdade que concentra toda sua força de reflexão na caracterização do momento do consenso seria vazia de sentido, pois estaria preocupada com algo secundário em relação à própria verdade.” (ALVARENGA, 1999, p.351)

¹⁵⁰ “[. . .] Wellmer chama atenção para o fato de que qualquer consenso produzido mediante razões pressupõe a convicção de cada um dos participantes de uma argumentação. Cada um deve estar convicto de que as asserções e/ou os mandatos são passíveis de verdade e/ou correção, pois, somente assim, poderá concordar com os outros [. . .] se um consenso produzido mediante razões deve estar referido às convicções de cada participante, então não podemos caracterizar formalmente o consenso obtido. É a situação concreta, com os respectivos falantes e ouvintes, que fornece as condições para que haja um acordo racional.” (ALVARENGA, 1999, p.350-351)

Se, em geral, acredita-se ser possível caracterizar essas condições [de simetria e liberdade que definem a situação ideal de fala] em termos formais, então *não* é precisamente o caso que possamos permitir que nossa avaliação sobre se tais condições ocorrem dependa de quais razões nós consideramos adequadas em uma situação específica. Caso contrário, a significação da teoria consensual como fornecendo um critério [da verdade] desapareceria. (WELLMER, 1991, p.161, grifo do autor, tradução nossa)

Por depender de nosso julgamento acerca da qualidade das razões ofertadas em cada caso em discussão, a racionalidade dos consensos não pode ser definida em termos formais, o que torna impossível a satisfação de uma das exigências centrais da teoria consensual-discursiva da verdade de Habermas.

[A] Teoria consensual como uma teoria substancial da verdade sustenta-se ou desmorona-se na base de uma caracterização *formal* da racionalidade de consensos; mas exatamente essa exigência formal em relação à racionalidade torna-a falsa.¹⁵¹ (WELLMER, 1991, p.162, grifo do autor, tradução nossa)

Wellmer reconhece que a teoria consensual-discursiva proposta por Habermas não é tida por este como oferecendo um critério da verdade. Contudo, Wellmer acredita que a ênfase dada por Habermas no caráter universalista do consenso racional atingido no interior de uma situação ideal de fala cumpre exatamente a função de nos certificar de que o consenso que atingimos está sustentado sob boas razões e que, portanto, esta teoria nos explica a função cumprida pelos consensos, isto é, a função de nos *assegurar* que nossas razões manter-se-ão de pé em qualquer situação discursiva possível e frente a qualquer oponente possível. Somente sob essa perspectiva universalista defendida pela teoria consensual-discursiva é que se torna compreensível por que Habermas considerou factível definir a racionalidade dos consensos em termos formais.

Os consensos que se identificam com a verdade para Habermas não advêm de audiências ou situações comunicativas particulares marcadas pelas idiosincrasias e limitações de comunidades linguísticas restritas. A situação comunicativa que engendra a verdade deve ser de tal maneira concebida que as limitações linguísticas

¹⁵¹ Como afirma Alvarenga (1999, p.349): “[. . .] se são problematizadas as premissas de que a racionalidade dos consensos se deixa caracterizar formalmente e de que a racionalidade e a verdade devem coincidir necessariamente, então deverá ruir todo o modelo de fundamentação da teoria discursiva da verdade em sua ‘versão criterial’ [ou consensual-discursiva].” “Ora, a teoria discursiva da verdade, confiando na possibilidade de caracterização formal de consensos concretos, faz de todo consenso que antecipa a estrutura de uma situação ideal da fala um critério de verdade. Mas, se se comprova, com Wellmer, a impossibilidade de algo como um ‘consenso formalmente caracterizável’, então esta teoria seria falsa, ao afirmar possível algo que não é; e, mais ainda, ao fazer desse algo um critério de verdade.” (ALVARENGA, 1999, p.351)

dos grupos comunicativos possam ser superadas por meio de especificações formais altamente exigentes. O produto dessas determinações formais expressar-se-ia na circunstância de que todo consenso atingido no âmbito de uma situação ideal de fala seria racional e universalmente válido.

Wellmer defende, entretanto, que suas críticas feitas contra a função criterial dos consensos racionais como fornecendo o indício decisivo da verdade de um acordo erigido em torno de razões são igualmente válidas para a função de asseveração da qualidade das razões defendida por Habermas e isso pelo simples fato de que todo consenso é sempre um consenso provisório, jamais podendo levantar para si a pretensão de imutabilidade ou validade universal. “[. . .] o fato de que podemos assegurar-nos de que nossas razões são realmente boas razões por meio do alcance de um consenso via discurso não altera o fato de que cada consenso é simplesmente um [consenso] provisório.” (WELLMER, 1991, p.165, tradução nossa)

Todas as razões que sustentam um consenso racional forjado em torno de argumentos são sempre razões provisórias válidas para aquela situação comunicativa que as definiu como boas razões. Assim, uma razão convincente hoje pode não ser uma razão convincente no futuro. Ora, se as razões convincentes, as boas razões, têm a marca da situacionalidade comunicativa, os consensos que elas engendram também padecem de uma situacionalidade indelével. Nenhuma razão convincente pode pretender para si validade universal, pois sua convencibilidade e aceitação precisam sempre ser renovadas em um novo processo discursivo efetivo. A garantia de sucesso nesse empreendimento nunca está posta de antemão. Sempre será possível, em princípio, o surgimento de uma contrarrazão, de um contra-argumento, que venham a invalidar aquela razão anteriormente aceita como cogente.

O apelo a um consenso racional infinito, aquele consenso contra o qual não poderíamos encontrar nenhuma razão convincente, padece de duas dificuldades, segundo Wellmer. A primeira é que ele teria que ser alcançado no interior de uma situação ideal de fala, que, ao contrário do que defende Habermas, não pode jamais ser caracterizada de maneira formal, o que torna impossível o oferecimento de um critério da verdade nos termos da teoria consensual-discursiva da verdade; o segundo problema refere-se à impossibilidade de esse tipo de consenso infinito servir como mecanismo de asseveração da qualidade de nossas razões ofertadas para a produção de um consenso, haja vista que um consenso infinito – um consenso que

contivesse em si todas as razões possíveis e imagináveis – não é passível de uma experiência efetiva.

Como nos informa Wellmer:

[. . .] um consenso racional infinito não é apenas incapaz de fornecer um critério [da verdade], mas não pode igualmente, falando de forma estrita, cumprir a função de asseveração [da qualidade de nossas razões]. Isso porque ele não é um 'objeto da experiência possível', mas uma ideia que aponta para além do limites da experiência possível.¹⁵² (WELLMER, 1991, p.165-166, tradução nossa)

Wellmer descarta a teoria da verdade como consenso racional como uma genuína teoria da verdade, isto é, como uma teoria apta a nos oferecer o sentido da verdade e (nos termos de Wellmer) um critério humanamente manejável apto a nos fazer decidir sobre a verdade ou falsidade de uma determinada crença. Isso se deve ao fato de a teoria consensual-discursiva da verdade não fazer justiça ao excesso intrínseco à ideia da verdade¹⁵³:

A ideia da verdade contém um excesso inevitável acima e além do conceito de pretensão de verdade fundamentada, em verdade além inclusive do [conceito] de um consenso alcançado discursivamente sobre pretensões de verdade. Isso se deve ao fato de que *nenhuma* justificação de pretensões de verdade empírica pode garantir sua resistência à experiência *futura* e aos

¹⁵² “[. . .] se quisermos manter a ideia de ‘consenso’ no cerne da fundamentação da teoria da verdade, teremos de contar com um consenso que pudesse se repetir infinitamente: um consenso infinito poderia, então, servir como garantia da verdade [. . .] Wellmer, porém, chama novamente atenção para o fato de que todo consenso encontra-se sob reserva, não podendo ser considerado como repetível infinitamente [. . .] Um consenso que se desviasse de antemão de toda possibilidade de um resgate discursivo, sendo válido já de saída como algo repetível infinitamente, perderia sintonia com a própria ideia de uma teoria discursiva da verdade.” (ALVARENGA, 1999, p.352) Nessa passagem, Alvarenga, lembrando as objeções de Wellmer à noção de consenso como critério da verdade, aponta para a crítica que esse autor lança contra a centralidade que a ideia de consenso desempenha na fundamentação da verdade em Habermas. Para Wellmer, a necessidade de dar conta da incondicionalidade da verdade exigiria que o consenso erigido em torno da verdade de uma crença prolongasse-se infinitamente ao longo do tempo. Wellmer, contudo, opõe a essa sugestão a reserva falibilista inerente aos consensos faticamente estabelecidos, ou seja, não pode haver garantia prévia de que os consensos erigidos do resgate de pretensões de validade prolongar-se-ão ininterruptamente no tempo. Além disso, a pressuposição de que determinado consenso deva perdurar inabalável contrapõe-se ao próprio processo pragmático de resgate discursivo de pretensões de validade – núcleo da concepção discursiva da verdade – que perderia o sentido se o processo discursivo já partisse de algo que não pudesse ser mais genuinamente resgatado pelo discurso, pois previamente válido.

¹⁵³ Wellmer acredita que Habermas (juntamente com Putnam e Apel) considera possível uma defesa da verdade que fuja daquilo que ele denominou como “antinomia da verdade”. Nessa antinomia a verdade só pode ser compreendida de duas formas: ou de maneira absoluta, mas sustentada em pressupostos metafísicos, ou de maneira relativista e, conseqüentemente, de forma inconsistente. De acordo com Wellmer, Habermas acredita poder oferecer uma perspectiva da verdade que é, ao mesmo tempo, não-metafísica e não-relativista. Cf. WELLMER, 1993, p. S110. Evidentemente as pressuposições idealizantes que Habermas assume para a defesa de seu conceito consensual-discursivo da verdade fazem Wellmer lê a concepção da verdade em Habermas como dependente de fortes premissas metafísicas.

contra-argumentos correspondentes. Isso não deveria ser entendido como significando [simplesmente] que razões supostamente boas sempre podem demonstrar ser ruins. Antes, significa que mesmo uma boa justificação não pode por si mesma resgatar a antecipação de *confirmação* futura contida em pretensões de verdade. (WELLMER, 1992, p.190, grifo do autor, tradução nossa)

O excesso contido na ideia da verdade em relação a nosso conhecimento fundamentado, e, portanto, em relação a nossas pretensões de verdade fundamentadas, não se refere à diferença existente entre um conhecimento adquirido sob circunstâncias empíricas imperfeitas e o conhecimento adquirido sob condições epistêmicas ideais. De fato, mesmo sob situações ideais, a justificação de nossas pretensões de verdade não poderia superar o abismo que separa a fundamentação (sempre) provisória de uma pretensão de verdade e a verdade em sua acepção incondicional. O excesso contido na ideia de verdade não pode ser epistemicamente superado.

Essas conclusões de Wellmer vão de encontro àquilo que Habermas defendeu por meio de seu conceito consensual-discursivo da verdade. Como vimos, as explicações de Habermas sobre a verdade baseiam-se na ideia de que as idealizações que nos esclarecem no que a verdade consiste já são operativas no processo comunicativo e discursivo,¹⁵⁴ o que permitiu a Habermas identificar a verdade como um conceito epistêmico: a verdade veio a ser entendida como o consenso racional em torno de uma pretensão de verdade alcançado sob condições ideais. Somente por meio dessas pressuposições necessárias, acredita Habermas, seria factível a diferenciação entre um acordo racional com validade limitada no tempo e no espaço e um acordo racional infinito válido universalmente (este último sendo aquilo que é exigido pela nossa concepção cotidiana da verdade que a entende como algo incondicional).

Como nos lembra Wellmer:

A ideia de idealizações necessárias contida na ideia de verdade tem, evidentemente, o objetivo de assegurar a diferença entre aceitabilidade racional (ou consenso racional) aqui e agora e aceitabilidade racional (ou consenso racional) *simpliciter*. Essa é a diferença entre a verdade *simpliciter* (verdade em um sentido absoluto) e o que nós pensamos (ou concordamos) ser a verdade na base de argumentos, critérios e evidências à nossa

¹⁵⁴ Wellmer reconhece que existem diferenças filosóficas fundamentais entre Habermas, Putnam e Apel, contudo acredita que, no tocante à questão da verdade, todos eles partilham uma mesma estratégia de abordagem na medida em que propõem explicar a verdade recorrendo à ideia da existência de idealizações necessárias efetivas no processo discursivo, de investigação científica ou comunicativo. Cf. WELLMER (1993, p. S110, tradução nossa).

disposição aqui e agora.” (WELLMER, 1993, p.S111, grifo do autor, tradução nossa)

Wellmer afirma que essa diferença entre a verdade em sua acepção absoluta e aquilo que consideramos ser verdadeiro na base de argumentos e evidências disponíveis aqui e agora está presente na própria gramática lógica de nossa noção da verdade: só temos acesso à verdade de nossas crenças e de nossas afirmações sobre o mundo via argumentos que, no interior de determinada situação epistêmica concreta, nos parecem convincentes. Mas sempre é possível que algo que acreditávamos verdadeiro na base de convicções racionais venha mostrar-se falso futuramente. Para Wellmer, portanto, a verdade, devido à sua incondicionalidade, está sempre além daquilo que podemos alcançar por meio de argumentos e na base de evidências convincentes.

A ideia da verdade contém uma relação necessária com argumentos possíveis ou evidência sobre os quais pretensões de verdade podem ser baseadas, e ela contém um excesso necessário além de todos os argumentos particulares e evidência que poderiam estar disponíveis em qualquer tempo e para qualquer comunidade de falantes específica. (WELLMER, 1993, p. S111, tradução nossa)

Wellmer afirma que a verdade deve ser entendida como ideia regulativa no sentido de ela colocar *sempre* todo o nosso saber sob reserva de revisão, isto é, o conceito da verdade mantém-nos *sempre* conscientes tanto da impossibilidade de garantia definitiva da validade de nosso conhecimento sobre o mundo quanto do caráter provisório de nossas justificações.

[. . .] ela [a verdade] coloca todo conhecimento, cada consenso racional, e mesmo nosso acordo *na* linguagem sob reserva: com a ideia da verdade, a linguagem submete a si mesma a um padrão que ultrapassa toda linguagem particular, todo conhecimento particular. Mas esse padrão, que sempre transcende nossos limites, torna-se *tangível* somente onde somos compelidos a revisar nossas convicções à luz de novas experiências e argumentos. (WELLMER, 1992, p.191, grifo do autor, tradução nossa)

A verdade é a ideia presente na linguagem que nos lembra do caráter intrinsecamente falível de nossos conhecimentos e justificações. Sob nenhuma circunstância de fala e argumentação ideal imaginável, sob nenhuma condição epistêmica humanamente alcançável nosso conhecimento sobre o mundo pode ser tido como definitivo e imutável, e isso porque o nosso conhecimento presente não pode antever o que nos reservam as experiências futuras, e nossa justificação e

argumentos atuais não podem antecipar a emergência de novas justificações e argumentos futuros melhores.

Para Wellmer, somente essa leitura falibilista da relação entre nosso conhecimento e a verdade está apta a esclarecer como se entrelaçam significado e validade em nossas práticas comunicativas efetivas.

Wellmer, em princípio, concorda com a tese de Habermas de que com toda pretensão de verdade levantamos uma pretensão de consenso universal e racional. Contudo, a interpretação que Wellmer oferece dessa universalidade e racionalidade difere sobremaneira daquela privilegiada por Habermas.

[. . .] pretensões de verdade – ou seja, pretensões de validade intersubjetivas – transcendem os contextos nos quais elas são a cada vez erguidas; que elas sejam erguidas com razão não significa outra coisa senão que cada um que pudesse entendê-las e estivesse em condição de examiná-las teria que poder aderir a elas com argumentos. Isto – e não outra coisa – significa a tese (ou *pode* significar a tese) de que com toda pretensão de verdade é antecipada a possibilidade de um consenso universal e racional. Que esta tese não possa significar que com toda pretensão de verdade é antecipado um consenso realmente possível em uma comunidade-de-comunicação ideal, a favor disso falam diferentes razões [. . .] (WELLMER, 1997, p.90-91, grifo do autor, sublinhado nosso)

Para Wellmer, a universalidade e racionalidade devem ser interpretadas no sentido de que todos que entendessem as pretensões de validade levantadas poderiam aderir a elas na base de argumentos, se estivessem em condições de examiná-las. Essa tese é mal interpretada tão logo passemos a entendê-la como referindo-se de forma contrafática à possibilidade de alcance de um consenso racional ilimitado no âmbito de uma situação ideal de fala. Três problemas principais estão diante da leitura idealizante defendida por Habermas em sua teoria consensual-discursiva da verdade: o primeiro problema refere-se à circunstância de que o exame argumentativo de uma pretensão de verdade efetiva-se com os recursos disponíveis no âmbito da situação de fala concreta no interior da qual a pretensão de verdade foi de fato levantada¹⁵⁵; o segundo problema refere-se à circunstância de que o conceito de “situação ideal de fala” neutraliza a própria possibilidade de comunicação linguística efetiva (concreta), pois a desacopla das “condições históricas reais da

¹⁵⁵ Em outras palavras, para Wellmer, a fundamentação de pretensões de validade se dá sempre no interior de uma situacionalidade linguística. “[. . .] onde se trata da fundamentação ou crítica de pretensões de validade discutíveis, podemos sempre recorrer apenas àquele potencial de razões que está internamente vinculado ao *nosso* entendimento de pretensões de validade: pretensões de validade têm que ser fundamentadas ou criticadas no contexto em que são erguidas e com os meios que estão à disposição em tais contextos.” (WELLMER, 1997, p.91, grifo do autor)

comunicação linguística”¹⁵⁶; o terceiro problema refere-se ao pressuposto do entendimento do sentido avançado pela suposição de condições comunicativas ideais: o de que só entendemos o sentido de uma expressão linguística quando sabemos o que a torna aceitável. Em verdade, o entendimento linguístico efetiva-se mesmo sob as condições restritivas da comunicação concreta, no interior da qual nosso conhecimento das condições de aceitabilidade de uma expressão é sempre incompleto e passível de mudança e/ou ampliação.¹⁵⁷ Para Wellmer, diante dessas considerações, o conceito de verdade apto a explicitar o processo de entendimento linguístico compreende o nosso acesso à verdade de modo falibilístico e não de acordo com os pressupostos altamente exigentes e idealizantes apontados pela teoria consensual-discursiva de Habermas.

Para Wellmer, não devemos interpretar a relação entre imanência e transcendência expressa na relação entre significado e validade recorrendo à ideia de *idealizações inevitáveis* levadas a cabo por falantes e ouvintes no processo de entendimento linguístico. Antes, essa relação que envolve nossos meios linguísticos particulares de fundamentação de pretensões de verdade (imanência) e o caráter transcendente em relação a toda fundamentação particular efetiva intrínseco à ideia da verdade (transcendência) resulta da relação entre linguagem e mundo, que implica uma abertura constante a novas experiências, conhecimentos e argumentos.

[. . .] o nexa *específico* entre significado e validade, entre pretensões de validade e fundamentações está determinado primeiramente sempre pelos critérios particulares, regras e normas de uma determinada cultura ou de um contexto linguístico concreto. Em todo contexto particular, porém, e portanto também em toda comunidade particular de linguagem ou cultura, as normas particulares de racionalidade integradas no nexa entre significado e validade têm que ter, ao mesmo tempo, uma função crítica, ou seja, transcendente ao contexto: a tensão entre afirmabilidade e verdade, que expressa a tensão entre imanência do contexto e transcendência do contexto, própria do conceito da verdade, estende-se à tensão entre o que é *considerado* em cada caso correto, válido, adequado, justo e o que é efetivamente correto, válido, adequado ou justo. Não é preciso falar aqui de “idealizações”; trata-se [. . .]

¹⁵⁶ Cf. WELLMER, 1997, p.91. Wellmer critica a idealização presente no conceito de *situação ideal de fala* por ela entrar em choque com as condições efetivas do entendimento linguístico que são sempre situadas, isto é, internas a uma linguagem histórica específica que institui um contexto de entendimento efetivo. “[. . .] o conceito de situação-de-fala ideal não pode fornecer normas adicionais, independentes do contexto, dos critérios de verdade, justiça ou racionalidade. Se este papel lhe é atribuído, então ele se torna um conceito metafísico, comparável ao de uma ordem inteligível em Kant. O problema está aqui na operação de idealização mesma: o conceito de uma racionalidade *ideal* ou de uma estrutura de entendimento *ideal* significa [. . .] a negação das condições *reais* sob as quais o entendimento linguístico é pleno de sentido e necessário, portanto, ele significa, implicitamente, uma negação das condições de historicidade.” (WELLMER, 1997, p.95, grifo do autor)

¹⁵⁷ Cf. WELLMER, 1997, p.91, 1992, p.194 *et seq.*

apenas da possibilidade, integrada em toda linguagem, da autotranscendência à luz de novas experiências, conhecimentos ou argumentos. *Desse modo*, assim poder-se-ia dizer, as linguagens estão vinculadas ao mundo. (WELLMER, 1997, p.92-93, grifo do autor)

Para Wellmer, quando aplicados às condições do entendimento linguístico efetivo realizado em nossas práticas comunicativas concretas, os termos “universal”, “necessário” e “contrafático” devem ser interpretados de forma completamente distinta daquela privilegiada por Habermas.

Se se quer caracterizar essas condições [do entendimento linguístico] como *universais*, então pode-se apenas dizer que pertence a elas que falante e ouvinte podem se fazer entender, que eles são capazes e estão preparados para aceitar pretensões de validade fundamentadas ou argumentos acertados e para agir de modo análogo, que eles não enganam um ao outro etc. Que estas condições estejam satisfeitas, é uma suposição *necessária* no sentido de que uma tentativa de entendimento perde o seu *Witz* se estas condições não mais estão satisfeitas. Estas suposições são *contrafáticas*, não no sentido de que uma situação-de-entendimento *ideal* é antecipada *na* situação-de-entendimento real, mas sim no sentido muito mais fraco de que elas podem se evidenciar sempre, de modo igualmente local, como falsas [. . .] Nestas suposições necessárias da comunicação, é enganoso falar de “idealização”: [. . .] o conceito de uma racionalidade, capacidade linguística ou responsabilidade *ideais* não faz nenhum sentido. (WELLMER, 1997, p.95, grifo do autor)

Para Wellmer, portanto, em oposição a Habermas, as suposições contrafáticas intrínsecas ao entendimento linguístico não devem ser entendidas como antecipando uma situação ideal de fala na qual a comunicação linguística tornar-se-ia completamente transparente e as pretensões de validade erguidas estariam fundamentadas de forma definitiva. As suposições contrafáticas intrínsecas ao entendimento linguístico devem ser lidas como indicando sempre a possibilidade de que o entendimento (pressuposto como existente entre falantes e ouvintes de uma dada comunicação) venha a mostrar-se efetivamente enganoso e, dessa forma, que a comunicação tida como real revele-se mera aparência.

Wellmer não rejeita a tese de Habermas de que nos envolvemos com pressuposições necessárias todas as vezes que levantamos pretensões de verdade para nossas asserções. Ele nega, contudo, que essas pressuposições devam ser lidas em um sentido incondicional. A citação a seguir torna claro em que sentido Wellmer defende a interpretação dessas pressuposições necessárias.

Sempre que levantamos uma pretensão de verdade na base daquilo que consideramos ser bons argumentos ou evidência convincente, nós *consideramos* as condições epistêmicas prevalentes aqui e agora como ideais no seguinte sentido: nós pressupomos que nenhum argumento ou

evidência surgirá no futuro que colocaria em questão nossa pretensão de verdade. Isso é apenas uma forma diferente de dizer que nós consideramos nossa pretensão de verdade como sendo bem fundamentada, nossos argumentos como sendo bons argumentos, nossa evidência como sendo uma evidência clara. Se quisermos chamar isso de idealização, ela é, por assim dizer, uma idealização “performativa” – uma idealização que consiste em nós *confiarmos* em nossas razões como boas ou em uma evidência como convincente. E confiar em razões como boas ou em uma evidência como convincente significa excluir a possibilidade de estarem erradas no transcorrer do tempo. *Refletindo* sobre nossa prática de comunicação orientada para a verdade e sobre nosso discurso nós precisamos, evidentemente, admitir que jamais podemos excluir a possibilidade de que novos argumentos ou novas experiências possam forçar-nos a revisar nossas pretensões de verdade. Essa consciência reflexiva sobre a falibilidade de nossas pretensões de verdade poderia então ser também entendida como uma consciência de que aquilo que nós consideramos [aqui e agora] ser “condições epistêmicas ideais” poderia resultar não sendo de fato condições ideais. (WELLMER, 1993, p.S113-S114, grifo do autor)

Segundo Wellmer, portanto, opondo-se a Habermas, as pressuposições necessárias que fazemos quando levantamos pretensões de verdade devem ser lidas em um sentido claramente falibilista.¹⁵⁸ Sustentar nossas pretensões de verdade como válidas na base de argumentos e evidências não é tomar estes como incapazes de serem falsificados. Eles serão tidos como verdadeiros até que surjam argumentos mais adequados ou evidências mais convincentes que nos obriguem a abandoná-los. Os novos argumentos e evidências aceitos valerão também até segunda ordem. Serão interpretados como verdadeiros até serem porventura substituídos por outros. A postura central advogada por Wellmer em relação a nossos argumentos e evidências é mantê-los sempre abertos à possibilidade de virem futuramente a ser substituídos por outros argumentos e evidências que alterarão nosso conhecimento sobre o mundo. Para Wellmer, essa interpretação fraca e performativa das “idealizações¹⁵⁹ necessárias” ligadas ao ato de levantar pretensões de verdade para nossas asserções não compromete tal ideia com a suposição de que poderíamos atingir um estágio de conhecimento absoluto e imutável incompatível com as

¹⁵⁸ Wellmer afirma, portanto, que a ideia de *pressuposições necessárias* pode ser lida de duas maneiras diferentes. Ela pode ser interpretada em um sentido forte ou em um sentido fraco. Sua objeção volta-se unicamente contra a interpretação forte dessa ideia que a tornaria essencialmente metafísica. A interpretação fraca, contudo, Wellmer não só aceita como considera fundamental para o entendimento de como o conceito da verdade interconecta-se com nossas práticas comunicativas. Cf. WELLMER (1993, p.S112)

¹⁵⁹ Wellmer defende que o termo “idealização” não deveria ser interpretado como indicando uma ideia regulativa com a qual os processos comunicativos reais pudessem ser medidos, pois para ele essas *idealizações necessárias* só poderiam funcionar como ideia regulativa se as interpretássemos como *alcançáveis* em algum momento da história, o que ele acredita não ser o caso. Assim, Wellmer indica que o próprio uso do termo “idealização” é ambíguo e deveria em princípio ser abandonado de forma a se evitar qualquer compromisso do processo comunicativo real com uma situação-limite definida pela posse de todo conhecimento possível. Cf. WELLMER, 1993, p.S114-S115.

condições reais sob as quais se desenrola (e sob as quais sempre se desenrolará) nossa comunicação linguística e experiência com o mundo.

2.6.4 Cristina Lafont e o núcleo realista irrenunciável do conceito da verdade

Lafont reconhece que a rejeição de Wellmer em identificar o conceito epistêmico da justificação e o conceito da verdade resulta da intuição falibilista intrínseca às nossas práticas comunicativas de justificação de nosso conhecimento. Essa intuição nos remete à possibilidade nunca eliminável em uma situação epistêmica concreta de que aquilo que consideramos justificado possa vir a ser falseado futuramente.¹⁶⁰

O falibilismo como postura crítica diante de nosso conhecimento só pode ser mantido se não houver a identificação entre o conceito da verdade e conceitos epistêmicos da justificação como, por exemplo, o conceito de aceitabilidade racional e o conceito de aceitabilidade racional sob condições ideais. O excesso contido no caráter incondicional do conceito da verdade – excesso que aponta para uma *antecipação de confirmação futura*¹⁶¹ – não pode jamais ser abarcado pelo conceito da justificação ou qualquer um de seus equivalentes se quisermos preservar uma postura crítica diante de nosso saber.¹⁶²

Lafont aponta para as duas características do predicado da verdade que estão na base de sua incondicionalidade, a saber: a) a verdade é uma qualidade dos enunciados que não pode ser perdida e b) a verdade é um predicado binário que não admite gradações, ou seja, algo verdadeiro jamais poderá ser falso, e algo falso jamais poderá ser verdadeiro.

A única forma de compatibilizarmos a primeira característica do predicado da verdade com a postura falibilista em relação a nossas convicções (crenças) é reconhecermos que estas jamais adquirem aquela qualidade – ser verdadeiro –, pelo menos não de forma definitiva. Nas palavras de Lafont: “[. . .] enunciados e convicções não podem perder essa qualidade [da verdade] antes de mais nada porque,

¹⁶⁰ Cf. LAFONT, 1994a, p.1015.

¹⁶¹ Apesar de reconhecer diferenças nas leituras que Wellmer e Rorty fazem do conceito da verdade, cf. LAFONT, 1994a, p.1015, Lafont interpreta a referência de Wellmer à “antecipação de confirmação futura” vinculada ao conceito da verdade como, em princípio, equivalente à referência feita por Rorty ao caráter “acautelatório” da verdade. Ambas expressões apontam para a possibilidade ineliminável em nossos processos justificacionais de que aquilo que hoje consideramos justificado não goze desse status futuramente. Uma análise mais detida da posição de Rorty sobre a verdade ofereceremos no próximo capítulo.

¹⁶² Cf. LAFONT, 1994a, p.1015.

primeiramente, eles não podem adquiri-la – pelo menos não *definitivamente*.” (LAFONT, 1994a, p.1016, grifo do autor, tradução nossa) Dessa forma, em nenhuma circunstância concreta podemos afirmar a satisfação total das condições de verdade de um enunciado ou convicção, restrição esta que nos permite dar conta da intuição falibilista presente no uso *acautelatório* da verdade. Nesse sentido, não importa quão bem justificado consideremos um enunciado jamais poderemos excluir a possibilidade de ele vir futuramente a revelar-se falso.

Lafont defende que a *antecipação de confirmação futura* que distingue o conceito da verdade do conceito da justificação, e que exprime a validade incondicional intrínseca ao conceito da verdade, resulta de seu funcionamento binário o qual garante uma contraposição absoluta entre o par de oposição verdadeiro/falso. O caráter binário do funcionamento do predicado da verdade determina que algo verdadeiro não poderá vir a ser futuramente falseado, o que é uma forma alternativa de exprimir a *antecipação de confirmação futura* inerente à verdade de um enunciado, proposição ou convicção. “[. . .] tão logo afirmamos a verdade de um enunciado pressupomos necessariamente mais do que ele ser racionalmente aceitável, a saber que ele não se provará falso.”¹⁶³ (LAFONT, 1994a, p.1016, tradução nossa)

Lafont procura demonstrar que está fadada ao fracasso qualquer tentativa de leitura da incondicionalidade da verdade em termos epistêmicos, como ocorre com o conceito da verdade como consenso racional sob as condições de uma situação ideal de fala. Se a verdade é interpretada como consenso racional sob condições ideais, este consenso racional (para preservar o caráter absoluto e binário da verdade) deve ser visto como definitivo e, portanto, não revisável. O próprio consenso racional seria expressão de um saber absoluto resultante do resgate definitivo da pretensão de verdade atrelada ao saber fundamentado. Essa leitura em termos epistêmicos do conceito da verdade é incapaz, contudo, de dar conta da intuição falibilista que vinculamos ao conceito de conhecimento, isto é, à intuição de que é perfeitamente admissível que aquilo que hoje sustentamos como conhecimento venha a ser revisado futuramente diante de novas experiências e diante de novas evidências.

Lafont sustenta que a incondicionalidade da verdade e seu funcionamento binário devem-se à neutralidade epistêmica intrínseca ao conceito da verdade. Essa neutralidade está expressa na intuição realista ligada ao conceito da verdade, que

¹⁶³ Cf. também LAFONT, 1997, p.250.

estabelece a dependência da verdade de um enunciado unicamente da circunstância de este expressar ou não aquilo que é o caso.¹⁶⁴ Da mesma forma que o conceito da verdade, o conceito de realidade tem um funcionamento binário que pode ser expresso pelos pares conceituais *real/irreal*, *existente/inexistente*, *ser o caso/não ser o caso*. O caráter absoluto dessas oposições e sua independência em relação a um elemento epistêmico é que tornam possível a sustentação de uma reserva falibilista em relação à justificação de nosso conhecimento sobre o mundo. “Unicamente pela circunstância de a verdade depender *apenas e somente* daquilo que é o caso, ela pode manter em geral validade incondicional diante de qualquer critério epistêmico da aceitabilidade racional.”¹⁶⁵ (LAFONT, 1994a, p.1018, grifo do autor, tradução nossa)

Ao contrário do que defendem versões epistêmicas do conceito da verdade, a incondicionalidade do conceito da verdade deriva da relação interna que este mantém com o conceito de realidade e não de sua relação com qualquer tipo de conceito de justificação, não importando quão idealizado venhamos a conceber nossos processos justificacionais. Exatamente pela circunstância de estarem vinculados de forma mais ou menos justificada com uma instância não epistêmica é que, segundo Lafont, podemos sempre pôr em dúvida nossas convicções sobre o mundo.¹⁶⁶

A vinculação interna entre o conceito da verdade e o conceito da realidade, ao mesmo tempo que garante a incondicionalidade do primeiro impõe uma reserva falibilista em relação às nossas convicções justificadas, haja vista que uma convicção

¹⁶⁴ Cf. LAFONT, 1997, p.256.

¹⁶⁵ “Uma diferença essencial que impede identificar a verdade do enunciado com a aceitabilidade racional da afirmação radica-se, sem dúvida, na *validade incondicional* que atribuímos à primeira e não à segunda.” (LAFONT, 1997, p.250, grifo do autor, tradução nossa) Para Lafont, a decisão pela defesa do sentido realista da verdade, isto é, a defesa de que a verdade de um enunciado, proposição ou convicção depende única e exclusivamente da forma como o mundo está organizado (nesse sentido, daquilo que enunciamos, expressamos e cremos ser um fato) não implica qualquer decisão sobre a questão acerca de como chegamos a estabelecer a verdade ou falsidade de nossas crenças. “Evidentemente o papel que o conceito da verdade em razão de seu sentido realista pode desempenhar nos contextos epistêmicos de justificação de nossos enunciados *não* é, e não pode ser, criterial.” (LAFONT, 1994a, p.1009, grifo do autor, tradução nossa)

¹⁶⁶ Cf. LAFONT, 1994a, p.1018. A posição epistêmica da verdade, por rejeitar um acesso direto a uma realidade “nua”, ou seja, por negar que possamos nos desvincular da linguagem e descobrir o que o real é em si mesmo, termina por fundir o conceito de “realidade” com o conceito de “conhecimento”. Visto conectar “verdade” e “conhecimento”, na medida em que defende que somente é verdadeiro aquilo que pode ser defendido com bons argumentos (verdade é justificação), a concepção epistêmica da verdade leva à multiplicação do real a tantas realidades quanto sejam as crenças justificadas, ou seja, institui um relativismo sobre o real que é incapaz de dar conta da intuição realista associada à concepção pré-teórica que temos sobre a verdade. A única forma de assegurar a unicidade da realidade em sua fusão com o conceito de “conhecimento” é estipulando uma crença final única que, por sua vez, pressuporia uma infalibilidade metafísica do conhecimento humano que não pode ser fundamentada. Nossos processos justificacionais são essencialmente falíveis e, portanto, modificáveis. Cf. LAFONT, 1997, p.241-242.

justificada pode sempre vir a provar-se um não-saber por exprimir algo que não pode ser identificado como um fato. Essa leitura falibilista do conceito de conhecimento Lafont considera a mais adequada para a explicação de nossas práticas comunicativas. A leitura falibilista exige um conceito de conhecimento menos robusto na medida em que nunca poderemos ter certeza absoluta de quais de nossas convicções justificadas constituem conhecimento¹⁶⁷ efetivo sobre o mundo, ou seja, quais de nossas convicções justificadas realmente exprimem fatos.¹⁶⁸

Lafont acusa Wellmer de não ser capaz de esclarecer corretamente qual a natureza constitutiva da *antecipação de confirmação futura* pertencente ao predicado

¹⁶⁷ Lafont indica que a relação entre os conceitos de verdade e conhecimento estabelece uma tensão interna neste último. Algo só pode valer como conhecimento se for verdadeiro, ou seja, o conceito de conhecimento exige, além da justificação, a verdade daquilo que é afirmado. Ora, *se algo é verdadeiro, pelo fato mesmo de ser verdadeiro, não pode ser revisável*. A revisão de algo tido por conhecimento implica necessariamente a descoberta de sua inverdade, o que significa dizer que aquilo que tomávamos por conhecimento não era um conhecimento genuíno. Por outro lado, ao mesmo tempo em que vinculamos conhecimento e verdade, nós entendemos que algo *na medida em que vale como conhecimento* deve poder ser revisável pelos motivos apresentados acima: algo tido por conhecimento pode verificar-se posteriormente como pseudoconhecimento. Lafont acredita que os conceitos de realidade, verdade e conhecimento, apesar de remeterem a uma validade incondicional, sempre escapam a uma determinação concreta definitiva, de tal forma que nossas justificações para a apresentação de algo como conhecimento, verdade ou realidade são sempre insuficientes, o que explica a contínua possibilidade de questionarmos algo que atualmente consideramos expressar um desses três conceitos. Cf. LAFONT, 1994a, p.1010.

¹⁶⁸ As relações entre os conceitos de verdade, realidade e conhecimento levam Lafont a defender que qualquer teoria da verdade minimamente correta precisa dar conta de duas intuições aparentemente difíceis de serem harmonizadas entre si: a) a intuição de que a verdade tem a ver com aquilo que é o caso, sendo esta a intuição realista irrenunciável vinculada ao conceito da verdade; e b) a intuição de que o predicado da verdade vincula-se de forma indissolúvel com nosso conhecimento, sendo esta a intuição epistêmica irrenunciável também vinculada ao conceito da verdade. Lafont propõe um caminho alternativo para o tratamento do conceito da verdade: um que escape tanto à trivialidade (comumente associada às perspectivas realistas da verdade) quanto ao antifalibilismo (comumente associado às perspectivas epistêmicas que procuram satisfazer o sentido normativo da verdade, cf. LAFONT, 1994a, p.1009, nota, e que seja compatível com as intuições que atrelamos ao conceito da verdade em nossas práticas justificacionais, isto é, não só venha a dar conta da intuição de que uma convicção é verdadeira quando se refere a um fato como venha a dar conta da intuição de que nosso conhecimento é essencialmente falível. Lafont defende que a explicitação semântica de Tarski da verdade – que indica que uma sentença “s” é verdadeira, se e somente se s, cf. TARSKI, 2007, p.157 *et seq.* –, mesmo apreendendo corretamente o sentido realista imanente ao conceito da verdade, permanece trivial por limitar-se ao aspecto semântico da verdade, deixando de esclarecer sua vinculação com a outra intuição fundamental imanente a esse conceito, que o vincula a nossas práticas justificacionais. Ou seja, Lafont defende que uma explicação filosoficamente relevante do conceito da verdade precisa iluminar o papel que o conceito da verdade – entendido em seu sentido realista – desempenha nos processos de legitimação de nossas convicções empíricas. Para nossa autora, o desenvolvimento de uma perspectiva pragmática de esclarecimento dos processos justificacionais permitiria fugir tanto da trivialidade da concepção realista de Tarski quanto das amarras e limitações das concepções epistêmicas da verdade. Ela acredita encontrar na pragmática formal desenvolvida por Habermas uma estrutura teórica no interior da qual seria possível a realização desse intento. Cf. LAFONT, 1994a, p.1011. Para a defesa de uma leitura não correspondencialista da teoria semântica da verdade formulada por Tarski, cf. PUTNAM, 1979a, p.71.

da verdade.¹⁶⁹ Ela argumenta que a descoberta de Wellmer dessa característica intrínseca ao conceito da verdade não pode ser interpretada em termos epistêmicos¹⁷⁰, caso entendamos o caráter incondicional da validade da verdade como expressão de seu funcionamento binário, que, por sua vez, relaciona-se diretamente com o funcionamento também binário do conceito da realidade.¹⁷¹ A incondicionalidade da verdade não deve ser interpretada em um sentido epistêmico, isto é, a *antecipação de confirmação futura* não deve ser interpretada como significando que *no futuro jamais surgirão contra-argumentos convincentes capazes de abalar nossas convicções justificadas presentemente*, porque isso impossibilitaria darmos conta do caráter eminentemente falibilista de nossas práticas justificacionais e de honrarmos o sentido falibilista de nosso conceito de conhecimento. O sentido normativo da verdade não deve ser interpretado em uma acepção epistêmica, pois isso impediria esclarecermos o uso *acautelatório* da verdade.¹⁷²

Para Lafont, a única forma de preservarmos o sentido falibilista intrínseco ao nosso conceito de conhecimento é reconhecermos que a pretensão de aceitabilidade racional que levantamos para nossas convicções não pressupõe de forma alguma uma pretensão de incorrigibilidade em relação às nossas razões e argumentos. Afirmar algo como racionalmente aceitável significa indicar que na situação presente os argumentos e razões que fundamentam sua aceitação são os melhores disponíveis. Mas isso não significa nos comprometermos com a pressuposição altamente contra-intuitiva de que jamais no futuro surgirão novos argumentos e razões que nos obrigarão a revisar nossas convicções anteriormente defendidas.¹⁷³

A *antecipação de confirmação futura* inerente ao conceito da verdade, não podendo ser lida em uma acepção epistêmica, indica em verdade uma condição lógica fundamental: um enunciado ou convicção verdadeiros, na medida mesma em que são verdadeiros, não poderão vir a ser falsos, haja vista que a binariedade e ineliminabilidade do predicado da verdade excluem tal possibilidade. Nesse sentido, o compromisso adquirido por aquele que afirma um enunciado como verdadeiro, isto é, de que o enunciado não é (nem será) falso, não resulta de uma condição epistêmica

¹⁶⁹ Cf. LAFONT, 1994a, p.1017, 1997, p.252 *et seq.*

¹⁷⁰ Como Lafont acredita ser a proposta de Wellmer.

¹⁷¹ Cf. LAFONT, 1994a, p.1018.

¹⁷² Evidentemente essa leitura do caráter *acautelatório* do conceito da verdade é uma leitura diametralmente oposta àquela proposta por Rorty. A esse respeito veja próximo capítulo.

¹⁷³ Cf. LAFONT, 1994a, p.1019.

relacionada com a qualidade do nosso saber - de sua suposta infalibilidade –, mas sim da própria lógica que rege o conceito da verdade: um enunciado não pode ser falso (nem agora nem nunca), se ele é verdadeiro.

[. . .] afirmar que um enunciado é verdadeiro significa comprometer-se com a não falsidade de dito enunciado – pois não pode ser ambas coisas ao mesmo tempo; entretanto, precisamente por isso, este comprometimento não envolve valoração alguma sobre a qualidade das razões que sustentam a afirmação do enunciado, isto é, não pode ser entendida como uma antecipação *epistêmica* (de minha incorrigibilidade), mas exclusivamente como uma condição de natureza lógica, a saber, que o enunciado não será falso, se for verdadeiro. (LAFONT, 1997, p.254, grifo do autor, tradução nossa)

Essa condição lógica, entretanto, resulta ser insuficiente para a sustentação de uma antecipação epistêmica de imutabilidade para o nosso conhecimento e irrevisabilidade para as nossas razões e argumentos. Lafont defende que, ao invés disso, o caráter não gradual da oposição verdadeiro/falso antecipa uma promessa de revisabilidade de nossas convicções sempre que emergirem no futuro contra-argumentos relevantes que nos obriguem a visitar aquilo que achávamos saber sobre o mundo.¹⁷⁴

Lafont defende que o sentido realista inerente ao conceito da verdade relaciona-se com a pressuposição de um mundo objetivo único ao qual nossos enunciados devem referir-se para podermos decidir acerca de sua verdade ou falsidade. A incondicionalidade da verdade e o falibilismo intrínseco ao nosso conhecimento estão vinculados a essa pressuposição realista na medida em que a determinação da verdade ou falsidade de uma convicção pressupõe sua relação com aquilo que é o caso ou não é o caso, respectivamente. Um enunciado sobre o mundo só pode assumir um dos dois valores da disjunção verdadeiro/falso, porque assumimos previamente a hipótese de um mundo objetivo único contra o qual nosso conhecimento deve ser medido.

Apenas devido à pressuposição de um mundo objetivo *único* é compreensível por que um enunciado *deve ser ou verdadeiro ou falso* e dessa maneira, por outro lado, porque a busca de uma justificação racional deste *deve assumir* precisamente *a forma de exclusão de um dos dois* [valores de verdade]. Essa intuição do “ou/ou” entretanto é *algo que não se deixa deduzir de nenhum conceito epistêmico de aceitabilidade racional*.¹⁷⁵ (LAFONT, 1994a, p.1021, grifo do autor, tradução nossa)

¹⁷⁴ Cf. LAFONT, 1994a, p.1020, 1997, p.256.

¹⁷⁵ Cf. LAFONT, 1997, p.256 *et seq.*

Lafont entende que no interior da teoria da ação comunicativa de Habermas já se encontram presentes os elementos teóricos aptos a permitir uma interpretação da incondicionalidade da verdade sob pressupostos realistas e, ao mesmo tempo, dar conta da intuição falibilista atrelada ao nosso entendimento do conceito de conhecimento. Os processos comunicativos por se desenrolarem em torno de pressuposições formais de mundo e de pretensões de validade universais autorizam a distinção entre nossas imagens linguísticas de mundo e a própria ordem do mundo sobre o qual formulamos enunciados que pretendem para si verdade. A validade dessas imagens de mundo dependem não de critérios epistêmicos, mas antes da forma como o mundo mesmo se organiza. Evidentemente essa pressuposição realista intrínseca ao conceito da verdade não implica a admissão de um acesso ao mundo tal qual ele é em si para a justificação da pretensão de verdade de nossos enunciados empíricos.¹⁷⁶ Os critérios de legitimação de pretensões de verdade continuam sendo epistêmicos.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Cf. LAFONT, 1997, p.258.

¹⁷⁷ Lafont considera que o papel central que o sentido realista da verdade desempenha em nossos processos justificacionais de convicções empíricas impede uma explicação puramente epistêmica desses mesmos processos. A justificação de uma convicção empírica precisa referir-se de alguma forma ao mundo objetivo. Cf. LAFONT, 1994a, p.1011-1012. Aqui gostaríamos de divergir de Lafont em sua interpretação de que as explicações que Habermas oferece, em *Wahrheitstheorien*, sobre o processo de questionamento de uma pretensão de validade, que viabiliza o abandono do tratamento ingênuo do conteúdo proposicional contido em nossas crenças sobre o mundo na esfera da ação e sua problematização na esfera do discurso, já explicitariam *por parte de Habermas* uma análise pragmática do sentido do conceito da verdade. Ora, em *Wahrheitstheorien*, como em todos os outros textos de Habermas sobre esse tema que abordamos nesse capítulo, o *sentido* da verdade não é revelado na *passagem* da esfera da ação para a esfera do discurso, como acredita Lafont, mas antes *exclusivamente* na esfera epistêmica do discurso por meio de um acordo racional alcançado unicamente via argumentos. A análise do *sentido* da verdade, nessa fase do pensamento de Habermas, não é uma análise pragmática – como Lafont propõe interpretarmos – mas uma análise epistêmica, posto a verdade ter a ver com um acordo racional idealmente constituído entre argumentantes que interagem no âmbito de uma ação comunicativa pura, condição esta que Habermas considera irrenunciável para o alcance de um entendimento universal. Como nos lembra Piché, o motivo central que levou Habermas a alterar sua concepção de verdade foi o reconhecimento de que este conceito aponta para além de todo processo justificacional. “[. . .] o conceito de verdade desborda o processo de justificação. Isto permite a Habermas nos propor desde então [desde *Verdade e Justificação*] uma concepção ‘pragmatista’ da verdade, por oposição ao conceito ‘epistêmico’ que ele defendia em ‘Wahrheitstheorien’.” (PICHÉ, 2003, p.8) A teoria consensual-discursiva da verdade não resulta de uma análise pragmática exatamente pelo fato de Habermas não ter feito justiça ao componente realista indispensável da verdade que, segundo a própria Lafont – cf. LAFONT, 1994a, p.1012 –, é marca constitutiva deste tipo de perspectiva. “[. . .] a justificação racional conserva a última palavra na concepção epistêmica da verdade desenvolvida por Habermas em 1973 em ‘Wahrheitstheorien’.” (PICHÉ, 2003, p.14) Para uma defesa do caráter epistêmico forte da teoria consensual-discursiva da verdade de Habermas, cf. MCCARTHY, 1995, p.346-347. Dessa forma, mesmo que já haja, nessa fase do pensamento de Habermas, elementos suficientes para uma leitura pragmática (em pleno sentido) do conceito da verdade, não foi isso o que nosso autor fez efetivamente. Todas as críticas dirigidas por Lafont contra a perspectiva epistêmica da verdade atingem as formulações de Habermas sobre o conceito consensual-discursivo da verdade. Talvez exatamente por esse fato, Habermas refira-se a esse ensaio de Lafont

O que se exige diante de um conceito realista da verdade é que assumamos uma perspectiva falibilista para o nosso conhecimento e, portanto, estejamos abertos para a possibilidade contínua de revisão de nossos processos justificacionais, haja vista esse excesso insuperável que separa a verdade da justificação. A verdade de nosso conhecimento sobre o mundo, segundo Lafont, depende de como o mundo está organizado. A justificação de nosso conhecimento depende dos melhores argumentos que podemos oferecer para fundamentá-lo. Como a justificação não poderá jamais coincidir conceitualmente com a verdade, isto é, os conceitos de verdade e justificação não são intercambiáveis, nossas justificações são sempre provisórias e estão constantemente sob reserva de revisão.

Nas palavras de Lafont:

[. . .] o status falível que atribuímos a todos os candidatos a conhecimento parece estar ancorado no fato de que não pode haver nenhum critério epistêmico concreto [faktischen] que *seja suficiente para garantir a verdade*. E é precisamente esta ideia que se expressa na irreducibilidade do par de opostos “verdadeiro/justificado” que permite primeiramente o uso “acautelatório” do conceito da verdade. (LAFONT, 1994a, p.1021-1022, nota, grifo do autor, tradução nossa)

A ideia de que a condição necessária e suficiente para um enunciado ser verdadeiro é que ele expresse um fato só se torna trivial se tomarmos essa condição, segundo Lafont, como um critério epistêmico para a determinação da aceitabilidade racional de nossas convicções. Ora, a satisfação de tal condição epistêmica significaria conceitualmente a identificação da verdade com a justificação e, conseqüentemente, a eliminação do falibilismo inerente ao nosso conhecimento. Exatamente pela circunstância de os critérios epistêmicos para a determinação da aceitabilidade racional de um enunciado que expressa uma convicção empírica sobre o mundo objetivo e idêntico para todos não poderem jamais ser *conceitualmente* equivalentes à condição de satisfação da verdade de um enunciado ou proposição institui-se a necessidade de nunca encerrarmos o empreendimento de investigação da realidade. Isso implica igualmente que sempre podemos desenvolver uma situação epistêmica superior à atual.

O caráter transcendente da realidade em relação às nossas convicções garante tanto a incondicionalidade da verdade quanto o falibilismo de nosso conhecimento.

como contendo críticas convincentes contra uma apreensão epistêmica do conceito da verdade e reconheça, em *Verdade e Justificação*, a necessidade de abandonar tal perspectiva.

Essa transcendência garante ainda a irreducibilidade do conceito da verdade ao conceito da justificação e, ao mesmo tempo, a ineliminabilidade deste conceito em nossas práticas justificacionais para a sustentação de nossa reserva falibilista diante de todo candidato (provisório) ao conhecimento. O uso *acautelatório* do conceito da verdade só pode ser adequadamente esclarecido, portanto, se assumirmos pressuposições realistas irrenunciáveis que apontam para o caráter singular do conceito da verdade.

2.6.5 Outras dificuldades da proposta consensual-discursiva da verdade formulada por Habermas

Uma dificuldade importante que identificamos na proposta da verdade formulada por Habermas refere-se à relação entre as exigências realistas e as exigências discursivas que emanam das formulações avançadas por nosso autor. Em diversas passagens de seus ensaios fica evidente que Habermas entende a verdade como expressando uma relação entre linguagem e realidade externa, mas ele não consegue dar conta dessa relação em sua *definição* da verdade.¹⁷⁸ O conceito

¹⁷⁸ Em diversas passagens dos ensaios de Habermas – cf. HABERMAS, 1986c, 1971a, 1971b – as explicações que ele oferece para o “verdadeiro” e o “falso” poderiam ser legitimamente lidas em um sentido realista de que a verdade tem a ver *fundamentalmente* com a representação da realidade. Evidentemente, essa é uma possibilidade de leitura que não deixa de ser surpreendente. O trecho a seguir, contudo, é revelador: “Nós chamamos orações [*Aussage*] ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’ em relação à existência de estados de coisas que são *representados* em sentenças assertóricas. Nós chamamos uma oração de verdadeira quando ela representa um estado de coisa *real* ou fato.” (HABERMAS, 1986c, p.105, grifo nosso, tradução nossa) A interpretação realista desta passagem poderia ser desafiada pela observação de que *estados de coisas* não são entidades da esfera extralinguística, mas sim entidades pertencentes ao reino da linguagem. Um estado de coisa é aquilo que afirmamos – por meio da linguagem – dos objetos que pertencem ao mundo objetivo, ou seja, àquela esfera não-linguística com que a linguagem se defronta e deve referir por meio de suas expressões. Mas a formulação escolhida por Habermas na citação acima é confusa pelo fato de aludir a “estados de coisas reais”, o que corroboraria uma leitura realista de que Habermas, mesmo de forma confusa, muitas vezes em seus ensaios afirma a verdade como *fundamentalmente* uma relação existente entre a linguagem e a realidade externa. Mesmo a ênfase no caráter discursivo do resgate argumentativo da pretensão de verdade dos atos de fala constatativos, que também encontramos na leitura desses textos, não é suficiente para dirimir a ambiguidade em torno do estatuto ontológico do predicado da verdade, já que Habermas insiste por diversas vezes que a verdade implica uma relação da linguagem com uma realidade extralinguística, como podemos constatar pela citação a seguir: “A função da verdade (. . .) garante (. . .) a expectativa de um consenso fundamentado e isto significa: a expectativa de que a pretensão de validade das interpretações, afirmações e explicações seria confirmada se nós entrássemos em um discurso, a expectativa, portanto, de que de fato ocorre exatamente aquilo que admitimos por meio do conteúdo proposicional de uma sentença verdadeira.” (HABERMAS, 1971a, p.223-224, grifo do autor, sublinhado nosso, tradução nossa) Ao longo da leitura desses textos, ficamos com a impressão de que Habermas apresenta um problema e esquece de solucioná-lo. Ou seja, Habermas precisaria ter esclarecido – o que não fez – de que forma o componente realista e o componente discursivo da verdade (que ele defende existirem) ligam-se um ao outro e formam um todo coerente. Habermas

consensual-discursivo da verdade centra-se no elemento discursivo, isto é, argumentativo da verdade e deixa de fora da conceituação da verdade seu elemento realista. A necessidade que Habermas sente de diferenciar sua proposta da verdade das tradicionais teorias realistas, representacionistas, empiristas, ontológicas e transcendentais da verdade o faz negligenciar um dos componentes centrais – por ele mesmo reconhecido diversas vezes – constituinte da verdade. Um conceito da verdade que termina por entender a verdade como ancorando-se predominantemente no elemento discursivo, relegando para segundo plano seu elemento realista, é um conceito parcial e, portanto, inadequado da verdade.¹⁷⁹

Outra dificuldade das formulações de Habermas refere-se à relação mantida entre o conceito da verdade e a categoria de “fato”. Habermas não é claro na explicitação do que ele entende efetivamente por essa relação. Senão vejamos:

Dentre as várias especificações que o filósofo alemão nos oferece de fato e verdade podemos destacar as seguintes:

- a) “Um fato é aquilo que torna um enunciado verdadeiro; por isso dizemos que enunciados representam, descrevem, expressam etc. fatos [. . .]” (HABERMAS, 1986a, p.132, tradução nossa);
- b) “Um fato é aquilo que afirmamos dos objetos quando a asserção é legítima.” (HABERMAS, 1986a, p.132, tradução nossa);
- c) “Fatos são estados de coisas existentes.” (HABERMAS, 1986a, p.134, tradução nossa);
- d) “Estados de coisas existentes significam a verdade de proposições.” (HABERMAS, 1986a, p.134-135, tradução nossa).

precisaria ter demonstrado *como o resgate discursivo de uma pretensão de verdade garante que o mundo se comportará da maneira que afirma o componente proposicional do ato de fala constatativo*. Como vimos nesse capítulo, a relação entre linguagem e realidade externa Habermas esclarecerá posteriormente em *Wahrheitstheorien* (último texto da fase discursiva da verdade escrito por nosso autor que trata de forma detida e aprofundada da questão da verdade, e publicado inicialmente em 1973), como regida pelo conceito de *adequação* e como pressuposição inevitável para a formulação de enunciados verdadeiros. Cf. a esse respeito a seção “Lógica do discurso e antecipação da situação ideal de fala”. Esta proposta de solução, contudo, envolve o relacionamento do conceito da verdade com o conceito de adequação e não a satisfação das exigências realistas presentes no conceito da verdade no interior desse conceito mesmo.

¹⁷⁹ Cf. a subseção acima “Resgate discursivo de pretensões de validade e o sentido da verdade: restrição da verdade ao seu momento discursivo”. Habermas reconhecerá essa deficiência de seu conceito consensual-discursivo em *Verdade e Justificação* e tentará supri-la por meio da elaboração de um conceito pragmático da verdade, que, segundo ele, seria mais adequado ao realismo das práticas de comunicação cotidiana. A problematização do sucesso de tal empreendimento constitui um dos objetivos do terceiro capítulo deste trabalho.

Ora, tão logo lembramos que no conceito consensual-discursivo da verdade, esta resulta em última instância do acordo argumentativo forjado no interior de uma situação ideal de fala, chegamos às seguintes dificuldades:

- a) qual a prioridade lógica para a determinação da verdade de uma proposição:
- a existência de um estado de coisas, que quando representado por um enunciado o torna verdadeiro, ou;
 - o acordo discursivo entre os argumentantes que, então, determina a existência de um estado de coisas, e conseqüentemente a verdade do enunciado que o exprime.

A primeira opção – “existência de um estado de coisas . . .” – não está à disposição da teoria discursiva de Habermas, porque ela pressupõe concebermos a existência dos estados de coisas como prévia ao acordo argumentativo e, dessa forma, como tendo uma existência fora da esfera da linguagem, o que Habermas rejeita explicitamente.

Essa dificuldade deriva diretamente da restrição que Habermas impõe aos fatos: eles pertencem à esfera linguística. Isso complica a outra intenção de Habermas de manter o componente realista indispensável da verdade, que é exigido devido ao uso cognitivo da linguagem, que envolve a relação entre linguagem e realidade externa. (Lembremos ainda, para complicar um pouco mais a obscuridade dessa questão, que, para Habermas, os fatos que tornam os enunciados verdadeiros, não são meras invenções. Ao contrário, os enunciados têm que se adequar aos fatos (!)).

A segunda opção – “o acordo discursivo entre os argumentantes [. . .]” – por sua vez, envolve a teoria discursiva com o problema de **garantir** que os estados de coisas sobre os quais os argumentantes entram em consenso **efetivamente** exprimem algo no mundo objetivo. Mas como Habermas defende que não existe nada no mundo objetivo que corresponda aos fatos expressos nos enunciados verdadeiros essa opção também não pode ser satisfeita.

Além disso:

- b) se tomarmos a relação que aquelas formulações indicam haver entre verdade, fato e estados de coisas, chegamos a uma definição circular da verdade. Pois, se a:
- verdade é a representação de um fato, e;
 - fato é um estado de coisas existente, então;

- verdade é a representação de um estado de coisas existente;
- ora, mas como sabemos;
- estados de coisas existentes significam a verdade de proposições, logo;¹⁸⁰
- **verdade é a representação da verdade de proposições.**
- o que é claramente uma definição circular da verdade.¹⁸¹

Outro problema da teoria discursiva da verdade diz respeito à distinção feita por Habermas entre verdade dos enunciados e objetividade das experiências de objetos,¹⁸² que serve para restringir o tratamento da verdade à esfera do discurso, retirando-a da esfera da ação na qual realizamos experiências com objetos do mundo objetivo e externo. Esse lance argumentativo, se, por um lado, auxilia Habermas em sua defesa de uma consideração eminentemente discursiva da verdade, por outro, envolve-o com o problema (mais uma vez) de dar conta satisfatoriamente do componente realista exigido pela verdade, na medida em que esta diz respeito ao uso cognitivo da linguagem, que implica a relação entre linguagem e realidade externa. Se, como defende Habermas em *Wahrheitstheorien*, é o conceito de *adequação* e não

¹⁸⁰ Em Habermas, proposições são expressas em sentenças declarativas e representam estados de coisas. Estes, por sua vez, podem ou não existir. Uma proposição falsa é aquela que representa um estado de coisas inexistente. Uma proposição verdadeira aquela que representa um estado de coisas existente. Cf. HABERMAS, 1971a, p.196 *et seq.*

¹⁸¹ A circularidade dessa definição deve-se, evidentemente, à circunstância de que o mesmo termo “verdade” aparece no *definiendum* e no *definiens*. O trecho a seguir envolve, ainda, um outro problema no tratamento que Habermas dispensa aos fatos. Habermas alega que “[. . .] denominamos fatos o conteúdo de um enunciado, que foi tematizado em um discurso concluído (por ora) e nesse meio tempo ‘desproblematizado’: o que gostaríamos de afirmar como verdadeiro *depois* de um exame discursivo. Fatos são o conteúdo de enunciados feitos em afirmações ‘que se mantiveram de pé.’” (HABERMAS, 2014, p.462, grifo do autor) Essas considerações sobre os fatos, contudo, são incompatíveis com a pretensão de universalidade da verdade exigida por Habermas, e que o faz estipular que a verdade de um enunciado só pode ser resgatada sob as condições de uma situação ideal de fala a qual satisfaria a pretensão de universalidade da verdade pelo engendramento de um acordo entre todos os argumentantes possíveis, pelo engendramento de um acordo universal. A alusão a um “discurso concluído por ora” tem a desvantagem de subordinar a verdade dos conteúdos proposicionais dos enunciados afirmativos às idiosincrasias de audiências/auditórios particulares, o que feriria novamente a pretensão de universalidade da verdade das proposições. Por fim, lembremos que Davidson afirma que só podemos abandonar a ideia de que a linguagem representa a realidade se abandonarmos igualmente a ideia de que fatos são entidades que tornam as sentenças verdadeiras. A defesa de uma depende da defesa da outra. É inconsistente, portanto, abrirmos mão de uma e quisermos manter a outra. Ora, Habermas faz exatamente isso ao declinar do representacionismo linguístico e manter, ao mesmo tempo, que sentenças verdadeiras referem-se a fatos, isto é, a estados de coisas existentes. Davidson alega que a rejeição de teorias correspondenciais da verdade na base da negação de que haja qualquer entidade no mundo à qual uma sentença verdadeira corresponda também deve levar à rejeição da concepção representacionista da linguagem e deve levar igualmente à rejeição da ideia de que a verdade tenha a ver com a representação de fatos. Cf. DAVIDSON, 1990, p.304.

¹⁸² “[. . .] [a] *objetividade* de uma experiência afirmada não é idêntica à *verdade* de um enunciado afirmado.” (HABERMAS, 2014, p.463, grifo do autor)

o conceito da verdade que regula a relação entre linguagem e mundo, a satisfação do componente realista da verdade não pode ser feita no âmbito da verdade das proposições. Isso significa que a verdade de uma proposição não pode garantir por si mesma as expectativas de comportamento dela derivadas, visto que a relação com o mundo não é mediada pela verdade mas pela adequação da linguagem, que é expressa por meio de uma experiência objetiva com os objetos do mundo. Como já sabemos, objetividade e adequação não se confundem com a verdade.¹⁸³

Entretanto, se Habermas considera que a relação entre linguagem e realidade precisa ser abarcada por uma teoria da verdade, esta relação deve estar embutida no próprio conceito da verdade e não em um conceito dela distinto, como é o caso do conceito de adequação. Lembremos: o conceito da verdade pertence à esfera da argumentação, ao passo que o conceito da adequação pertence à esfera da ação. Se a relação com a realidade é estabelecida pelo conceito de adequação e não pelo conceito da verdade, este último não é capaz de, por si mesmo, explicitar a relação entre linguagem e realidade externa exigida pelo uso cognitivo da linguagem, e que Habermas considera indispensável, ao ponto de ter rejeitado como inadequada a teoria da verdade proposta por Heidegger por faltar a esta justamente a possibilidade de dar conta dessa relação.

Um enunciado verdadeiro é um enunciado sobre algo no mundo, mas a relação mesma entre a linguagem e esse algo no mundo, contraditoriamente, não vem a ser expressa pelo conceito da verdade, mas pelo conceito de adequação, que Habermas fez questão de distinguir do conceito da verdade. A adequação prévia existente entre linguagem e realidade não deve ser confundida com a problemática da verdade,¹⁸⁴

¹⁸³ “Uma coisa é o sentido *categorial* das proposições, que tem a ver com a objetividade da experiência a que se refere o seu conteúdo proposicional e outra é sua aspiração de *validade*, que só pode concretizar-se discursivamente. Uma proposição não é verdadeira quando seu conteúdo proposicional se refere a uma experiência objetiva, mas quando sua expectativa de validade se confirma num consenso fundado, que permite justificar como válida a teoria formulada para dar conta dessa experiência. Uma experiência [. . .] não pode ser falsa nem verdadeira: é objetiva, o que significa que pode ser reproduzida intersubjetivamente, ou não é, de todo, uma experiência, mas no máximo uma fantasia subjetiva. Verdadeiras são somente as proposições, discursivamente confirmáveis, formuladas para explicar ou interpretar tal experiência.” (ROUANET, 1989, p.299-300, grifo do autor) Essas considerações de Rouanet, baseadas na distinção entre verdade e objetividade proposta por Habermas, têm por consequência a afirmação de que a verdade de uma proposição não diz respeito à experiência objetiva. Mas essa linha de argumentação, fundada (gostaríamos de frisar) em uma distinção defendida por Habermas, é confusa porque propõe, por um lado, que a verdade não se refere à experiência objetiva, mas, por outro lado, que uma teoria *verdadeira* deve “dar conta” dessa experiência. Isso implica, em algum sentido, a defesa da ideia contraintuitiva de que o “dar conta” da experiência realizado por uma teoria não se relaciona com sua verdade(!).

¹⁸⁴ Cf. HABERMAS, 1986a, p.169.

que se refere ao resgate discursivo de pretensões de validade dos atos de fala constataativos.

Ora, se os esquemas cognitivos e os predicados e conceitos por eles possibilitados, que resultam da relação de adequação entre linguagem e realidade não podem ser verdadeiros ou falsos, por serem condição de possibilidade da formulação dos enunciados capazes de verdade ou falsidade, a relação entre linguagem e realidade não envolve a problemática da verdade.

Como, diante dessa conclusão, satisfazer à exigência inúmeras vezes formulada por Habermas de que uma teoria genuína da verdade deve dar conta da relação ente linguagem e mundo não é fácil de vislumbrar.

A defesa de que “a verdade é uma pretensão de validade” apresenta ainda uma última dificuldade com a qual a teoria consensual-discursiva da verdade precisa lidar. Habermas insiste que o sentido da verdade não se refere aos modos como alcançamos proposições verdadeiras, isto é, o sentido da verdade não é esclarecido por meio da exposição dos métodos que utilizamos para produzir orações verdadeiras. Habermas, confrontando uma das principais críticas avançadas contra a teoria consensual da verdade, admite que a determinação do que é a verdade não deve ser confundida com os métodos de estabelecimento de sentenças ou proposições verdadeiras.¹⁸⁵ Entretanto, o sentido de uma pretensão de validade está intimamente ligado à forma de seu resgate, e Habermas entende que isso pode levar à inferência errônea de que sua teoria consensual da verdade tem a ver com a determinação de como adquirimos proposições verdadeiras. Habermas, no entanto, refuta essa conclusão alegando que sua teoria consensual esclarece o sentido da verdade ao invés de oferecer métodos para seu alcance. Habermas vincula expressamente o sentido da verdade como pretensão de validade com o modo de ação que leva ao resgate discursivo deste tipo de pretensão de validade.

O sentido dessa classe de pretensões [da verdade como pretensão de validade] refere-se a um modo específico de comprovação ao qual elas devem resistir. Naturalmente o ‘modo de ação’ da produção argumentativa de um consenso, por meio do qual uma pretensão de validade discursiva é resgatada, não é externo ao sentido da verdade [. . .] (HABERMAS, 1986a, p.160, tradução nossa)

¹⁸⁵ Cf. HABERMAS, 1986a, p.159, e MCCARTHY, 1995, p.351. Essas observações nos levam a concluir que nosso autor parece ter consciência da distinção entre a tarefa de uma teoria da verdade e a tarefa de uma teoria da justificação. Cf. KIRKHAM, 2003.

Assim, fica claro que Habermas interpreta sua proposta de teoria consensual-discursiva da verdade como oferecendo o sentido mesmo da verdade e não métodos de determinação de sentenças ou proposições verdadeiras.¹⁸⁶

É interessante observarmos que Habermas procede a uma distinção entre o ato de afirmar um conteúdo proposicional por meio de uma asserção e o conteúdo proposicional em si. Quando asserimos um conteúdo proposicional vinculamos a este uma pretensão de verdade, que é a pretensão de validade associada aos atos de fala constatativos, que, por sua vez, tornam explícito o conteúdo proposicional da asserção. Acreditamos que Habermas poderia já aqui ter distinguido de forma clara e precisa – no que concerne à questão da verdade – as condições de verdade dos enunciados das condições de legitimidade para afirmá-los. Habermas poderia ter diferenciado, portanto, entre as condições pragmáticas de validade (justificação) de uma asserção e, por exemplo, as condições semânticas da verdade de um enunciado. O que ele efetivamente fez, contudo, foi tornar tais distinções irreconhecíveis ao fazer a verdade algo dependente da justificação, realizando um giro epistêmico indevido só corrigido décadas depois.

McCarthy acredita que, para Habermas, a distinção entre as condições de verdade de *p* e a justificação para a legitimidade da afirmação sobre a verdade de *p* é clara no âmbito individual, mas muito mais difícil de ser efetivada universalmente.

[. . .] ainda que esta distinção entre ‘*p* é verdadeiro’ e ‘a enunciação que *H* faz de *p* está justificada’ evidentemente tenha sentido no caso individual, é uma questão muito mais difícil – e para a teoria da verdade decisivo – decidir se tem sentido universalmente, se, em última instância, tem sentido separar os critérios de verdade dos critérios da enunciação válida – ou de ‘resgate argumentativo’ – de pretensões de validade. (MCCARTHY, 1995, p.348, grifo do autor tradução nossa)

Para Habermas, segundo McCarthy, a distinção entre as condições de verdade de *p* e as condições de afirmabilidade de *p* só faria sentido se a verdade fosse baseada em algum critério de evidência.

[. . .] se o critério de verdade fosse a experiência de alguma classe de evidência, teria sentido dizer que *p* é verdadeiro (que nos é evidente em algum sentido), ainda que fosse impossível conseguir um reconhecimento intersubjetivo de sua verdade mediante recurso a argumentos que respaldassem tal afirmação. (MCCARTHY, 1995, p.348, grifo do autor tradução nossa)

¹⁸⁶ Para uma crítica pertinente às dificuldades com que Habermas se envolve nessa questão, cf. WELLMER, 1991, p.166 *et seq.*

Habermas rechaça essa possibilidade, entretanto, apelando para a distinção entre as experiências de certeza, que são sempre subjetivas, e as pretensões de validade, que são sempre intersubjetivas. Visto a verdade ser uma pretensão de validade associada aos atos de fala constataativos, suas condições de verdade não podem basear-se em experiências de certeza.

Um caminho de análise que Habermas não toma nessa fase de seu pensamento, contudo, é o de avaliar se esta dificuldade para distinguir as condições de verdade de p de suas condições de justificação universal não apontaria para a conclusão de que a verdade não é ela mesma uma pretensão de validade.

*

Nos próximos capítulos dedicar-nos-emos à tarefa de apresentar em detalhes a mudança que Habermas operou em sua concepção de verdade. Ele justificará essa transformação em vista dos inúmeros problemas com os quais a teoria consensual-discursiva da verdade se envolveu: antes de mais nada, Habermas reconhecerá que há um déficit realista¹⁸⁷ no conceito consensual-discursivo da verdade e que esse déficit o impede de dar conta de nossas práticas comunicativas cotidianas, falha que nosso autor considera inaceitável em uma teoria da verdade. A incorporação de um realismo pragmático não-representacionista e do naturalismo fraco na pragmática formal exigirá de Habermas que ele conceba a verdade não mais em uma acepção antirrealista, mas antes como um conceito que aponta para além de toda e qualquer justificação, não importando quão ideal venhamos a conceber esse processo racional de legitimação de pretensões de verdade.

¹⁸⁷ Piché nos lembra que a referência à realidade não desempenha qualquer papel na justificação racional de uma pretensão de verdade. “[. . .] a verdade é uma pretensão de validade que não pode ser honrada senão por razões, por argumentos. Nesse sentido, o enunciado verdadeiro conserva uma referência à realidade, mas essa não desempenha qualquer papel direto em sua justificação racional.” (PICHÉ, 2003, p.11)

3 A INCORPORAÇÃO DO REALISMO PRAGMÁTICO E DO NATURALISMO FRACO NA PRAGMÁTICA FORMAL: REJEIÇÃO AO CONTEXTUALISMO

Neste segundo capítulo, dedicamo-nos à apresentação da articulação de Habermas do realismo pragmático não-representacionista e do naturalismo fraco, além de sua rejeição ao contextualismo rortiano. Essa discussão serve para que possamos situar em que configuração teórica Habermas insere sua reformulação da teoria consensual-discursiva da verdade, que o levará à defesa de uma concepção pragmática da verdade que busca fazer justiça às intuições realistas ligadas à nossa práxis comunicativa.¹⁸⁸

Habermas, em *Verdade e Justificação*, identificou a necessidade de oferecer um espaço mais adequado ao realismo e naturalismo fraco em sua pragmática formal para, dessa forma, dar conta das pressuposições realistas intrínsecas ao processo linguístico de entendimento e coordenação das ações de sujeitos capazes de ação e fala. Ele vem a reconhecer ainda que as intuições realistas presentes nas ações práticas e no entendimento entre sujeitos não se coadunam com um conceito da verdade que concebe esta não como uma relação instituída entre linguagem e mundo, mas antes como produto do processo de justificação racional da pretensão de validade vinculada aos atos de fala constatativos. Em *Verdade e Justificação*, Habermas defende que a verdade deve ser interpretada em uma acepção pragmática não-epistêmica, ou seja, em uma acepção que se harmonize com os elementos realistas incontornáveis presentes na ação e fala de sujeitos racionais que partilham uma forma de vida.

Mostra-se previamente de fundamental importância, para uma adequada compreensão dessa nova concepção da verdade defendida por nosso autor, o confronto crítico com as ideias pragmatistas antirrealistas de Richard Rorty. O debate teórico com o filósofo americano permite a Habermas defender que um correto entendimento da verdade pressupõe a defesa de sua incondicionalidade, o que o leva a rejeitar o contextualismo rortiano, que iguala verdade e justificação via abandono das pretensões universalistas as quais Habermas acredita inevitáveis na práxis linguística de sujeitos falantes e agentes.

¹⁸⁸ A exposição propriamente dita da concepção pragmática da verdade e dos problemas a ela ligados será apresentada apenas no terceiro capítulo desta tese.

3.1 A articulação do naturalismo fraco e do realismo pragmático

3.1.1 Pragmática da linguagem, naturalismo e realismo

Habermas reconhece no primeiro parágrafo de *Verdade e Justificação* que seus interesses filosóficos desde o início dos anos 70 haviam desconsiderado questões teóricas tradicionais como, por exemplo, a questão metafísica sobre o ser dos entes, a questão epistemológica sobre o conhecimento dos objetos e dos fatos, ou ainda a questão semântica sobre a forma das sentenças declarativas (*Aussagesätze*). O objetivo dos textos reunidos em *Verdade e Justificação* é tratar dessas questões que ficaram negligenciadas desde a publicação de *Conhecimento e Interesse* no final dos anos 60.

Apesar de a pragmática da linguagem, que Habermas desenvolveu a partir dos anos 70, fazer uso de conceitos fundamentais como os de *verdade*, *referência*, *validade*, *objetividade*, *realidade* e *racionalidade*, estes não foram abordados na perspectiva da filosofia teórica. A virada linguística não adquiriu sentido para nosso autor em conexão com as problemáticas tradicionais da filosofia teórica, antes a pragmática da linguagem serviu de base para a elaboração de uma teoria comunicativa da ação e da racionalidade. Os fundamentos e implicações teóricos da pragmática da linguagem permaneceram não tematizados ao longo do desenvolvimento da teoria da ação comunicativa,¹⁸⁹ que se concentrou na elaboração de uma teoria crítica da sociedade e na explicitação de uma concepção teórico-discursiva da moral, do direito e da democracia.¹⁹⁰

Os ensaios presentes em *Verdade e Justificação* giram em torno de duas questões centrais da filosofia teórica:

A questão ontológica do naturalismo: como é possível compatibilizarmos a normatividade (acessível unicamente a partir da perspectiva dos participantes) inevitável de um mundo da vida estruturado linguisticamente, no qual nós já sempre nos encontramos como sujeitos capazes de ação e fala, com a contingência do desenvolvimento histórico-natural de formas de vida socioculturais?

¹⁸⁹ Situação que Habermas pretende resolver com os ensaios contidos em *Verdade e Justificação*. “Os artigos [. . .] [presentes em *Verdade e Justificação*] são expressão do renovado interesse por questões de um realismo pragmático do conhecimento, que segue as pegadas do kantismo linguístico.” (HABERMAS, 2004a, p.14)

¹⁹⁰ Cf. HABERMAS, 2004a, p.7-8.

Essa normatividade incontornável tem origem, está ligada, à contingência dos acontecimentos da história natural da espécie, ou melhor, até que ponto a história natural da nossa espécie e sua contingência influenciam a estruturação dessa normatividade? É de nosso conhecimento que Habermas opõe-se ao projeto do naturalismo forte de reduzir a explicação dessa normatividade às ciências nomológicas. A física e a biologia não estão aptas a esclarecer o sentido inerente à normatividade intrínseca aos mundos da vida. Mas se os mundos da vida são produtos do desenvolvimento natural e contingente da nossa espécie, como evitar entendê-los com o mesmo instrumental teórico com o qual as ciências empíricas apreendem o mundo objetivo?

A questão epistemológica do realismo: como devemos compatibilizar a hipótese de um mundo idêntico para todos os observadores e independente de nossas descrições com o entendimento da filosofia da linguagem de que nos é vedado qualquer acesso direto e não-mediado pela linguagem a uma realidade “nua”?¹⁹¹

A hipótese de um mundo idêntico para todos e independente de nossas descrições advém do pragmatismo professado por Habermas. Ele vê, por outro lado, que os desenvolvimentos da filosofia da linguagem excluem todo acesso ao mundo que não seja filtrado pelas categorias que a linguagem previamente impõe à experiência com os objetos do mundo (kantismo linguístico)¹⁹². Qual a validade então de se falar de um único mundo idêntico e independente se todo contato com ele ocorre via linguagem, ou melhor, por meio das categorias dos distintos mundos da vida, que surgem sempre no plural e expressam desenvolvimentos contingentes e não uma estrutura categorial única e transcendental como a consciência kantiana?

[. . .] mesmo após a virada da pragmática linguística, a concepção realista não pode prescindir de um conceito de referência que explique como nós, sob diferentes descrições teóricas, nos referimos ao mesmo objeto (ou a objetos do mesmo tipo) [. . .] Além disso, ela também exige um conceito não-epistêmico de verdade que explique como, sob as premissas de um trato com o mundo impregnado pela linguagem, se pode manter a diferença entre a verdade de um enunciado e a assertibilidade justificada em condições ideais [. . .] (HABERMAS, 2004a, p.17)

¹⁹¹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.8.

¹⁹² “[. . .] é preciso que o questionamento transcendental, sem perder sua especificidade, ganhe uma forma compatível com um ponto de vista naturalista. A suposição ontológica de um primado genético da natureza obriga também à suposição, própria do realismo cognitivo, de um mundo objetivo, independente do espírito.” (HABERMAS, 2004a, p.17)

Habermas tentará responder a tais indagações apontando para o caráter incondicional das pretensões de validade levantadas no interior dos processos comunicativos. Além disso, sugerirá que existem elementos comuns entre os mundos da vida que nos autorizam a concluir que a experiência realizada com os objetos do mundo é a mesma em diferentes mundos da vida. Isso permitirá a ele rejeitar também a ideia de incomensurabilidade entre os distintos mundos da vida.

Uma apreciação adequada dessas duas questões principais em torno das quais giram os ensaios reunidos em *Verdade e Justificação* exige primeiramente que entendamos como Habermas concebe a linguagem. Esta é o horizonte último a partir do qual a problemática ontológica e a problemática epistemológica devem ser tratadas, haja vista Habermas situar suas considerações no interior do paradigma linguístico. Como veremos na próxima subseção, Habermas procura dar conta tanto da função cognitiva ou expositiva da linguagem como de sua função comunicativa por entender que qualquer privilégio de uma dessas funções resultaria em uma análise parcial e errônea da linguagem, o que impediria uma avaliação correta de seu verdadeiro papel na produção do conhecimento, da experiência e da ação.

3.1.2 A co-originariedade da função expositiva e da função comunicativa da linguagem

Habermas procura estabelecer uma relação interna entre a função comunicativa da linguagem e a função expositiva ou de representação. Para ele, os dois âmbitos da linguagem são co-originários e interdependentes. Não há um sem o outro. “[. . .] a linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação; e o proferimento linguístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais.” (HABERMAS, 2004a, p.9) Ambas esferas implicam-se mutuamente.¹⁹³ A comunicação entre falantes se dá por meio da representação de estados de coisas. A representação de estados de coisas se dá no interior da comunicação desses estados de coisas. Dessa forma, podemos afirmar que a separação da função cognitiva da função comunicativa da linguagem é sempre um procedimento artificial.

¹⁹³ “Habermas defende a tese da co-originariedade de apresentação, comunicação e ação como as dimensões constitutivas da linguagem o que significa dizer que a linguagem humana é sempre relação ao mundo e relação aos outros sujeitos.” (OLIVEIRA, 2013, p.50)

Para Habermas, a função de comunicação da linguagem não deve ser tomada independentemente da função de representação, pois isso acarretaria o risco de uma caricatura intencionalista da comunicação; por sua vez, a função representativa da linguagem não deve ser tomada independentemente da função comunicativa, pois isso acarretaria o risco de perda das condições epistêmicas de compreensão das sentenças.

Com seu ato de fala o falante persegue não apenas o objetivo ilocucionário de fazer o ouvinte saber o que ele pensa, mas de fazer com que o ouvinte partilhe com ele o mesmo pensamento. Isso só é factível por meio do reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade levantada pelo falante; esta então deve ser reconhecida como válida pelo ouvinte. A satisfação da função cognitiva do ato de fala está vinculada ao reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade de uma sentença.

O falante só pode alcançar seu fim ilocucionário preenchendo a função cognitiva do ato de fala, ou seja, quando o destinatário aceita como válida sua asserção. Nesse sentido, há uma conexão *interna* entre comunicação bem-sucedida e representação de fatos. (HABERMAS, 2004a, p.11, grifo do autor)

Neste ponto é preciso que indiquemos uma possível dificuldade na interpretação da argumentação de Habermas. Ele crê necessária a satisfação da função cognitiva do ato de fala para estabelecer a conexão entre a função comunicativa e a função representativa da linguagem. Contudo, ao invés de dizer que o mundo é aquilo com o qual o ato de fala deveria em algum sentido “estar de acordo” para ter a sua função cognitiva satisfeita, Habermas alega que é a aceitação por parte do ouvinte da pretensão de validade levantada pelo falante o critério de satisfação da função cognitiva. A dificuldade aqui se dá pelo fato de esta linha de argumentação parecer indicar que Habermas ainda defende uma concepção antirrealista da verdade, o que, segundo o nosso autor, não é mais o caso.

A dificuldade interpretativa referida acima se desfaz, entretanto, quando lembramos que, para Habermas, as condições de verdade de uma sentença precisam ser conhecidas, mas estas só são acessíveis por meio de uma interpretação. Não há nenhum acesso direto não interpretado às condições de verdade de uma sentença. Como um intérprete chega a reconhecer que as condições de verdade de uma sentença foram satisfeitas? O reconhecimento não se dá via um processo solipsista de apreensão direta das condições de verdade, mas por meio do assentimento público

de que a aceitação da satisfação das condições de verdade de uma sentença justifica-se racionalmente. Daí a conclusão de que a função representativa da linguagem e sua função comunicativa (intersubjetiva) são indissociáveis.¹⁹⁴

As razões que são elencadas para a defesa da verdade de uma sentença constituem suas condições de assertibilidade.

O conhecimento das condições de assertibilidade de uma oração diz respeito ao tipo de razões que podem ser alegadas em favor de sua verdade. Compreender uma expressão significa saber como alguém *podia* se servir dela para se entender com outra pessoa sobre alguma coisa. (HABERMAS, 2004a, p.11, grifo do autor)

Compreender uma expressão está diretamente ligado à construção de entendimentos intersubjetivos erigidos no processo racional de justificação de pretensões de validade.

Não podemos separar a função expositiva da linguagem – vinculada à verdade das sentenças – de sua função comunicativa – vinculada ao entendimento forjado entre usuários de uma linguagem. É lícito concluirmos então, a partir do que foi dito, que a função expositiva e a função comunicativa pressupõem-se mutuamente.¹⁹⁵

No processo de reprodução de uma forma de vida tanto a função cognitiva como a função comunicativa da linguagem entram em ação. A função cognitiva permitirá a referência a um mundo objetivo e independente com o qual os agentes e falantes precisam lidar e referir em seus processos de intervenção e comunicação intersubjetiva. A função comunicativa permitirá aos agentes e falantes a instituição de práticas comuns estruturantes do próprio mundo da vida,¹⁹⁶ única instância a partir da qual agentes e falantes podem efetivar suas experiências com algo no mundo objetivo¹⁹⁷ e no mundo intersubjetivo. Para Habermas, a relevância epistêmica adquirida pelo mundo da vida implica a necessidade de transformação de nossa

¹⁹⁴ “Mesmo os enunciados verdadeiros podem concretizar apenas as possibilidades cognitivas que nos são, de modo geral, abertas por formas de vida socioculturais.” (HABERMAS, 2004a, p.16)

¹⁹⁵ Ainda sobre a relação interdependente entre essas duas funções linguísticas, Habermas lembra que a mesma preponderância que questões teóricas tiveram na filosofia analítica da linguagem ocorreu também na versão hermenêutica da virada linguística. A hermenêutica, apesar de partir do diálogo como evento central de sua análise da linguagem, o que pressuporia uma ênfase maior na função de comunicação, terminou por concentrar-se no interesse semanticista acerca da função de abertura de mundo inscrita na pré-compreensão linguística do mundo típica do ente que tem a linguagem como sua morada. Habermas critica Gadamer por ter absolutizado a função de abertura de mundo, e denuncia esta postura como um resquício metafísico que não caberia mais em uma filosofia a qual, se levar a centralidade da linguagem realmente em conta, não deixará mais espaço para esse tipo metafísico de teoria. Cf. HABERMAS, 2004a, p.12-13.

¹⁹⁶ Cf. HANSEN, 2008, p.333.

¹⁹⁷ Cf. OLIVEIRA, 2013, p.55-56.

compreensão do que efetivamente constitui uma análise transcendental¹⁹⁸ das condições inelimináveis da experiência e conhecimento possíveis.

3.1.3 A análise transcendental em uma perspectiva pragmatista

Habermas identifica a análise transcendental em seu sentido clássico kantiano como a busca pelas condições gerais e necessárias para o conhecimento a priori dos objetos da experiência possível. Sob essa formulação, a análise transcendental vincula-se de modo fundamental à filosofia da consciência transcendental. Habermas acredita que uma generalização da perspectiva transcendental, no sentido de sua desvinculação das amarras e limitações do paradigma da consciência, deve resultar na recusa dos conceitos mentalistas e na despedida de uma interpretação fundamentalista do par conceitual “a priori” / “a posteriori”.¹⁹⁹ O pragmatismo linguístico exige o deflacionismo (destranscendentalização) dos conceitos fundamentais da filosofia da subjetividade transcendental kantiana, entendendo-se por isso a busca pelas condições faticamente incontornáveis de práticas e operações fundamentais estruturantes da forma de vida de uma dada comunidade linguística.

Após o deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana, ‘análise transcendental’ significa a busca de condições supostas universais, mas apenas *de facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer. Nesse sentido, são ‘fundamentais’ todas as práticas para as quais não há equivalente funcional, porque só podem ser substituídas por uma práxis *do mesmo tipo*.²⁰⁰ (HABERMAS, 2004a, p.18, grifo do autor)

¹⁹⁸ Candiotti indica que apesar de ter recusado anteriormente o uso do termo “transcendental” para a caracterização dos estudos realizados pela pragmática universal, Habermas agora retoma esse termo em um sentido fraco. “Mesmo que em seu ensaio “O que é a pragmática universal” [Cf. HABERMAS, 2002b, p.9 *et seq.*, ou sua versão alemã HABERMAS, 1986b.] Habermas tenha recusado o uso do termo transcendental [sic] para qualificar sua análise dos pressupostos universais da comunicação, em *Verdade e Justificação* este termo é considerado novamente em sua versão mais fraca como a análise das condições de possibilidade que são irrecusáveis, ainda que sempre vinculadas à contingência e à temporalidade.” (CANDIOTTI, 2009, p.36, grifo do autor, tradução nossa)

¹⁹⁹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.18.

²⁰⁰ “O pragmatismo kantiano, como a filosofia transcendental, ainda está em busca de condições supostamente universais [. . .] Ao contrário da filosofia transcendental, esta abordagem só faz alegações transcendentais fracas em favor de uma análise dos inevitáveis pressupostos *de facto* da fala, do conhecimento e da ação.” (HABERMAS, 2004c, p.56, grifo do autor) “A leitura pragmática do transcendental provoca uma deflação do pensamento de Kant de tal maneira que, agora, a análise transcendental significa a busca de condições presumivelmente universais e inevitáveis somente, de fato, que tornam os sujeitos capazes de linguagem e de ação aptos a participar de determinadas práticas e executar certas obras.” (OLIVEIRA, 2013, p.50)

A análise transcendental visa agora dar conta do saber prático que estrutura as práticas e operações fundamentais que permitem aos sujeitos capazes de ação e fala reproduzirem uma forma de vida. Este saber prático de caráter intuitivo constitui um conjunto de comportamentos guiados por regras, cujo acesso nos é aberto pelo conceito wittgensteiniano de *seguir uma regra*. Este saber prático intuitivo que os capacita a realizar algo advém da própria interação entre os indivíduos no interior da comunidade linguística. O saber intuitivo da regra ganha preponderância sobre o saber explícito da regra.²⁰¹

O objeto da análise transcendental passa a ser as estruturas profundas do mundo da vida encarnadas nas práticas e realizações dos sujeitos falantes e agentes. São aos traços invariantes das inúmeras formas de vida socioculturais que surgem ao longo da história que a análise transcendental deve voltar sua atenção. A ampliação da investigação transcendental é consequência direta dessas modificações feitas na problemática transcendental pelo pragmatismo linguístico esposado por Habermas.

[. . .] o objeto da análise transcendental não é mais uma ‘consciência em geral’ desprovida de origem e que formaria o núcleo comum de todos os espíritos empíricos. A investigação volta-se muito mais para as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que se corporificam nas práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir. A análise transcendental procura os traços invariáveis recorrentes na diversidade histórica das formas de vida socioculturais. (HABERMAS, 2004a, p. 19)

A experiência, quando concebida em uma perspectiva pragmatista não-mentalista, exige a rejeição da ideia de imediaticidade da experiência sensível e a recusa de um acesso privilegiado da subjetividade aos dados sensíveis como fundamento indubitável do conhecimento válido. Não há acesso não mediado linguisticamente aos dados da experiência sensível, pois nos é vedado todo acesso direto a uma realidade “nua”. Dessa forma, o conceito de experiência empírica é modificado quando rejeitamos os pressupostos mentalistas da filosofia transcendental clássica.

Em uma perspectiva pragmática, a realidade vem à tona nos contextos de ação. Os momentos mais importantes e ricos do contato com a realidade ocorrem no momento em que uma práxis adquirida ou uma intervenção pretendida fracassam.²⁰² O agir teleológico malogrado permite pôr em dúvida o conteúdo cognitivo de nossas

²⁰¹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.19.

²⁰² “A realidade para o pragmatista não se apresenta como algo a reproduzir ou a representar, mas com [sic] resistência.” (DUTRA, 2005, p.140)

crenças dirigentes das ações. Por si só o malogro não é capaz de substituir as crenças abaladas por outras novas e tidas como verdadeiras, mas é ele que permite pôr em movimento o discurso que findará com a substituição das crenças malogradas por novas crenças dirigentes das ações no mundo.

A alteração no conceito de experiência leva consigo à alteração no conceito de conhecimento em geral, que passa a ser concebido como produto do processamento inteligente dos desenganos performativamente experienciados. O conhecimento está diretamente vinculado a um processo de aprendizagem advindo da problematização das dificuldades oriundas do malogro de expectativas de ação e intervenção no mundo.²⁰³

Essas expectativas formam uma teia de práticas entrelaçadas entre si que constituem uma forma de vida.

O mundo vivido emerge [. . .] como condição de possibilidade do processo comunicativo: ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se.²⁰⁴ (OLIVEIRA, 2006, p.334)

Com isso, o mundo da vida como um todo ganha relevância epistêmica na medida em que vários aspectos deste estão sujeitos à problematização²⁰⁵ e, ao mesmo tempo, práticas do mundo da vida eventualmente contribuem para a solução de problemas.

²⁰³ “[. . .] o conhecimento deixa de ser entendido como uma representação de objetos a partir do material fornecido por nossas impressões sensíveis, imediatas para ser entendido como um ‘processo de aprendizagem’ que é provocado pela problematização de expectativas que orientam práticas de sujeitos imersos nos mundos vividos históricos.” (OLIVEIRA, 2013, p.52)

²⁰⁴ “[. . .] para Habermas o mundo vivido se constitui como o horizonte de possibilitação no qual já sempre se situam os que agem comunicativamente: ele é o pano de fundo não explicitado do agir comunicativo e, enquanto tal, o depósito cultural de convicções de uma comunidade humana, o lugar onde se movimentam os que agem comunicativamente.” (OLIVEIRA, 2006, p.335) “O mundo vivido é [. . .] a condição universal de toda comunicação linguisticamente mediada. Ele é um *a priori*, mas não, como em Kant, uma estrutura da subjetividade transcendental fora do mundo e da história, e sim um *a priori* de sentido que se constitui no processo de interação social, portanto relativo às formas do entendimento intersubjetivo, inserido na própria sociabilidade do entendimento pela mediação da linguagem.” (OLIVEIRA, 2006, p.337) Nesse sentido, “[. . .] o ‘mundo vivido’ é um conceito complementar do ‘agir comunicativo’, na medida em que o primeiro representa o *background* social da ação orientada ao mútuo entendimento e o segundo o *medium* da reprodução simbólica do mundo da vida.” (ARAÚJO, 2003, p.219, grifo do autor) Sobre o conceito de mundo da vida a partir de uma perspectiva pragmático formal, cf. HABERMAS, 2002a, p.88 *et seq.*, e 2012b, p.218 *et seq.*; para uma exposição e crítica ao conceito husserliano de mundo da vida, ainda fortemente marcado pela filosofia da subjetividade, cf. HABERMAS, 2001b, p.33 *et seq.*

²⁰⁵ “De acordo com Habermas, o mundo-de-vida é [. . .] ‘experienciado’ de duas maneiras pelos agentes: como algo *por trás* dos atores, que os apoia (e restringe), e como algo que os *confronta*, como um conflito ou um problema a ser resolvido.” (BAYNES, 2008, p.249, grifo do autor)

O mundo da vida é formado por tipos distintos de *ações guiadas por regras*.²⁰⁶ As ações dividem-se em *ações sociais* e *ações não-sociais*. As ações não-sociais, cujo exemplo paradigmático é fornecido pelo agir instrumental, visam principalmente intervenções no mundo objetivo de objetos independentes. As ações não-sociais caracterizam-se por sua estrutura teleológica de funcionamento, ou seja, pela relação estabelecida entre meios e fins. As ações sociais, por sua vez, dividem-se em a) *interações*, as quais ocorrem entre agentes comunicativos e são regidas normativamente, visando objetivos de entendimento,²⁰⁷ e b) *influência estratégica mútua*, que ocorre entre oponentes. Neste caso, o objetivo comunicativo de se chegar a uma definição comum da situação é abandonado e o convencimento é substituído pela persuasão.

Habermas nos lembra que as *ações guiadas por regras* constituem apenas uma parcela do espectro mais amplo de *comportamentos guiados por regras*, os quais incluem também os *jogos sociais (operações)* descritos por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas*.²⁰⁸ Para Habermas, os jogos sociais formam a infraestrutura das ações guiadas por regras. A distinção entre *operações* e *ações guiadas por regras* só pode ser feita pelo reconhecimento da diferença existente entre as regras que sustentam as *operações* (normas conceituais) e as regras que sustentam as *ações guiadas por regras* (normas de ação). Com isso Habermas quer nos indicar que há uma diferença importante entre normas conceituais e normas de ação: na medida em que normas conceituais não se referem a nada externo à própria prática que elas estruturam, uma infração a elas não acarreta nenhuma consequência para além da própria prática.

Essas regras – conceituais no sentido mais amplo – são constitutivas de práticas correspondentes. Na medida em que essas práticas não se referem a nada fora da própria práxis, as infrações à lei têm apenas consequências intrínsecas. (HABERMAS, 2004a, p.22)

²⁰⁶ No que diz respeito ao conceito de regra, Habermas enfatiza que para que um agente consiga seguir ou infringir uma norma, é necessário que o agente possa atrelar o seu comportamento – pelo menos intuitivamente, isto é, implicitamente – a um conceito de regra, ou seja, o comportamento deve poder ser elucidado como obediência ou infração a uma determinada regra reconhecível pelo agente.

²⁰⁷ “[. . .] o entendimento funciona como mecanismo coordenador da ação e visa à obtenção de um acordo acerca da validade de um ato de fala ou de uma manifestação entre os participantes de uma interação. Trata-se de um mecanismo que permite o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis por meio das quais os participantes da interação se apresentam uns diante dos outros [. . .] o êxito de um ato de fala depende do compromisso assumido pelo falante em relação ao ouvinte, de maneira que este possa confiar na oferta feita por aquele por meio das pretensões de validade levantadas. Como esse compromisso vincula obrigações, gera determinados efeitos que são importantes para a sequência da interação e têm relevância moral.” (CENCI, 2012, p.103)

²⁰⁸ Cf. WITTGENSTEIN (1984).

Às normas de ação social, entretanto, atrela-se o sentido deontológico da obrigatoriedade de sua obediência, posto elas regerem as relações interpessoais entre agentes que se comunicam e participam de práticas comuns. Essas práticas constitutivas do mundo da vida dos agentes vinculam-se ao entorno natural no qual se desenrolam.

A referência a entidades acontece nos atos de fala comunicativos e nas intervenções práticas no mundo. Estas são guiadas por um conhecimento normativo de tipo especial que é o conhecimento tecnológico de regras. A normatividade cognitiva que fundamenta este tipo de conhecimento revela o conteúdo e a pertinência empíricos das nossas crenças sobre o mundo. Regras que dirigem intervenções instrumentais ou o comportamento estratégico entre oponentes podem falhar porque não as dominamos corretamente ou as empregamos de forma incorreta, ou ainda porque foram mal elaboradas e, assim, tornam-se ineficazes. Neste último caso, a ineficácia da tecnologia é testemunho da inadequação de nosso conhecimento empírico.

Os erros de construção revelam, em última análise, uma falta de saber empírico confiável. Nesse sentido, reflete-se na normatividade das regras que guiam a ação controlada pelo sucesso a validade de nosso saber sobre algo no mundo objetivo. A referência bem-sucedida e a verdade dos enunciados contribuem para a normatividade de um '*coping*' coroado de êxito. (HABERMAS, 2004a, p.23, grifo do autor)

Para agirmos no mundo precisamos pressupor a existência de objetos sobre os quais construímos crenças que exprimem nosso saber sobre eles. Um fracasso performativo de nossa intervenção aponta para uma deficiência em nosso conhecimento sobre esses objetos. As regras que guiavam nossa intervenção no mundo revelam-se então incorretas. Mas não só isso. O fracasso indica que os objetos referenciais de nosso conhecimento comportam-se de forma independente de nosso conhecimento sobre eles. O mundo emerge como uma totalidade de objetos independentes sobre os quais podemos agir com sucesso quando dispomos de conhecimentos verdadeiros, ou que se recusa a cooperar com nossos intentos se o conhecimento que acreditamos possuir dos objetos demonstra-se falso.

A ação coordenada entre agentes no mundo exige que estes sejam capazes de se referir aos mesmos objetos no mundo por meio de seus atos de fala. Com isso, a intervenção performativa no mundo e a referência semântica a objetos no mundo

implicam a pressuposição por parte dos agentes e falantes de um mundo idêntico, composto pelos mesmos objetos independentes. É aqui que Habermas localiza o elo que une a esfera da ação e a esfera do discurso. Em ambas os agentes fazem a mesma pressuposição pragmático-formal de mundo.

Na superação de desafios práticos, os atores têm de fazer a mesma pressuposição pragmática que os usuários da linguagem na comunicação de estados de coisas. Eles supõem, em comum, um mundo objetivo como totalidade dos objetos que podem em geral ser tratados e apreciados. Visto que os envolvidos, agindo instrumental ou comunicativamente, compartilham a mesma suposição formal de mundo, as certezas de ação tornadas problemáticas quanto às coisas que 'estão à mão' (*Zuhandenes*) podem, na referência constante, ser transformadas em declarações explícitas sobre coisas que 'estão presentes' (*Vorhandenes*).²⁰⁹ (HABERMAS, 2004a, p.23)

Em suas ações os agentes lidam com os mesmos objetos; em suas asserções afirmam fatos dos mesmos objetos.²¹⁰

O processo de aprendizagem sobre o mundo só se efetiva, entretanto, se à resistência oferecida pela realidade às nossas ações no mundo se seguir uma avaliação discursiva da pertinência das pretensões de verdade implícitas em nossas crenças dirigentes das ações que se mostraram falhas. No discurso, a aprendizagem continua via a oposição oferecida pelos outros argumentantes às pretensões de verdade de nossos enunciados, agora explicitamente tematizadas.

Habermas vincula de forma indissolúvel a objetividade do mundo de objetos e a intersubjetividade de sujeitos capazes de ação e fala. A coordenação das ações entre os agentes não se faz sem referência ao mundo de objetos independentes. O resgate de pretensões de verdade de crenças malogradas – ato intersubjetivo *par excellence*, na medida em que exige o assentimento dos outros participantes do discurso – visa sempre a reconstrução de uma prática ingênua com os objetos do mundo.

Os sujeitos enredados em suas práticas referem-se, *a partir* do horizonte de seu mundo da vida, a alguma coisa no mundo objetivo, que eles, não importa se na comunicação ou na intervenção, supõem como um mundo de existência independente e idêntico para todos.²¹¹ (HABERMAS, 2004a, p.24, grifo do autor)

²⁰⁹ A melhor tradução, nesse trecho, para "*Zuhandenes*" e "*Vorhandenes*" é 'manipulável' e 'pensável' / 'concebível', respectivamente.

²¹⁰ Lembremos que Habermas defende que o mesmo objeto pode ser apresentado sob descrições distintas.

²¹¹ "O olhar vertical sobre o mundo objetivo justapõe-se à relação horizontal com os membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. A objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra." (HABERMAS, 2004a, p.24)

A arquitetônica constituída pelo mundo da vida e o mundo objetivo acarreta o dualismo metodológico entre compreender e observar. Na posição de observador externo temos acesso às regularidades estruturantes do mundo objetivo, que é formado por objetos independentes da linguagem. O caráter normativo do mundo da vida, entretanto, esquiva-se de toda tentativa de apreensão baseada na observação de meras regularidades empíricas. As práticas constitutivas do mundo da vida só são apreendidas pela compreensão advinda da atitude performativa de um agente participante. O seu sentido, portanto, reivindica ser compreendido. A perspectiva da segunda pessoa, isto é, daquele que se apresenta na posição de dialogante, argumentante, é a única adequada para o desvelamento do sentido normativo das práticas que entrelaçadas formam o mundo da vida.

3.1.4 A destranscendentalização do transcendental

No processo de revisão da perspectiva transcendental kantiana, Habermas considera importante apresentar algumas diferenças entre o transcendental numa acepção realista-pragmática e o transcendental numa acepção idealista, como a de Kant.

Na leitura kantiana, segundo Habermas, a consciência transcendental estabelece limitações para o que pode contar como objeto da experiência possível de tal forma que só conhecemos aquilo que está em conformidade com essas limitações, que, por sua vez, podem ser entendidas em um sentido fraco ou em um sentido forte.²¹²

De acordo com o primeiro sentido, só conhecemos os objetos do mundo que se adequam às estruturas cognitivas da consciência transcendental. Disso resultaria impossível sabermos se há correspondência ontológica entre as estruturas da consciência e o mundo mesmo²¹³, o que nos levaria ao ceticismo de jamais estarmos seguros em atribuir universalidade, necessidade e objetividade ao conhecimento possibilitado transcendentalmente.

De acordo com o segundo sentido, o mundo de objetos experienciáveis recebe sua forma das estruturas da consciência transcendental. A produção de um mundo de

²¹² Cf. HABERMAS, 2007, ou a versão alemã HABERMAS, 2001a.

²¹³ Cf. HABERMAS, 2004a, p.26.

objetos da experiência possível deriva da espontaneidade criadora de mundo de uma subjetividade desprovida de origem, e esta é a instância garantidora da objetividade de seu conhecimento.

Diferentemente da consciência transcendental kantiana (habitante do reino do inteligível, pertencente à esfera do noumenal, sem origem no espaço e no tempo, que pode ser entendida como instância garantidora de um conhecimento necessário e universal), com a destranscendentalização²¹⁴ as estruturas possibilitadoras do conhecimento do mundo passam a integrar a práxis comunicativa cotidiana, isto é, adquirem um lugar no espaço e no tempo, o que traz a perda de universalidade e necessidade para o conhecimento e as experiências delas provenientes.²¹⁵ A esfera transcendental é “rebaixada” ao reino dos fenômenos. *As regras transcendentais tendo origem no espaço e no tempo tornam-se expressão de formas de vida culturais.* A partir de agora as condições transcendentais para o conhecimento do mundo estão no próprio mundo.²¹⁶

O caminho para a destranscendentalização do transcendental é aquele que leva de uma visão kantiana para uma visão wittgensteiniana. No uso comunicativo da linguagem operam fortes idealizações empreendidas pelos sujeitos capazes de ação e fala na medida em que eles levantam pretensões de validade incondicionadas que apontam para além de todos os contextos fáticos possíveis. Essas idealizações

²¹⁴ “A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da prática de entendimento [. . .]” (HABERMAS, 2002a, p.88-89)

²¹⁵ “Se as regras transcendentais não são compreendidas como algo inteligível fora do mundo, mas como algo que pertence aos mundos histórico-culturais, elas são, então, algo temporal. Isto significa dizer que não podemos mais pretender que a esfera transcendental garanta a universalidade e a necessidade, portanto, a objetividade de nossos conhecimentos. Além disto, enquanto tais, elas não são mais distintas do mundo, mas antes algo no mundo.” (OLIVEIRA, 2013, p.54) Como defende Candiotti (2009, p.36): as abordagens hermenêuticas, pragmáticas e neopragmáticas (pragmatismo linguístico) modificaram a imagem do transcendental, pois o sujeito do conhecimento passa a ser entendido como estando indissolivelmente ligado a práticas específicas e horizontes linguísticos concretos. As possibilidades cognitivas do sujeito do conhecimento estão agora vinculadas às inúmeras linguagens estruturantes de mundos da vida distintos. A experiência com objetos do mundo e o conhecimento daí advindo perdem o caráter de necessidade e universalidade anteriormente ligadas ao sujeito transcendental kantiano, cujas estruturas cognitivas eram tidas como intemporais e inalteráveis.

²¹⁶ A transformação da problemática transcendental no pragmatismo habermasiano implica que as estruturas transcendentais serão concebidas agora como incrustadas na esfera intersubjetiva de comunicação e entendimento. “Mesmo guardando a problemática transcendental, o pragmatismo transcendental vai enfraquecer a contraposição entre o transcendental e o empírico. Sem dúvida, o uso comunicativo da linguagem leva a idealizações: os falantes orientam-se em pretensões de validade incondicionadas que transcendem os contextos contingentes e simplesmente locais. Porém, todos estes pressupostos contrafatuais têm seu lugar na facticidade das práticas quotidianas, uma vez que é no próprio processo de socialização que os sujeitos apropriam-se das práticas e do saber correspondente a respeito das regras.” (OLIVEIRA, 2013, p.51)

contrafáticas se dão, contudo, nos contextos fáticos das práticas cotidianas. O mundo da vida só consegue sustentar suas práticas constitutivas se o entendimento e o agir comunicativo dos sujeitos envolvidos na ação e na fala envolverem essas idealizações contrafáticas²¹⁷ que ultrapassam as práticas específicas, contingentes, temporal e espacialmente situadas.

Para Habermas, o idealismo transcendental kantiano é incompatível com a pressuposição realista-pragmática de um mundo objetivo composto por objetos independentes da mente. Habermas sugere a substituição desse idealismo de base transcendental kantiana por um pragmatismo kantiano que mitigue as idealizações transcendentais na medida em que considera as gramáticas dos jogos de linguagem e das formas de vida como exercendo a função de espontaneidade criadora de mundo. A consciência transcendental kantiana é socializada e multiplicada por este procedimento de destranscendentalização ou pragmatização do transcendental.

[. . .] as 'limitações' transcendentais que o espírito [. . .] impõe ao mundo de objetos experienciáveis transformam-se nos 'aspectos' transcendentais de formas de vida locais, situadas no tempo e no espaço, que, com seus valores, interesses e formas de ação, definem os modos correspondentes de experiência possível. (HABERMAS, 2004a, p.27)

As estruturas transcendentais que nos abrem acesso a um mundo objetivo cristalizam-se no mundo da vida por meio do domínio intuitivo de práticas estruturantes realizadas por sujeitos capazes de ação e fala, cujo conhecimento obtemos via elucidação conceitual oferecida a partir da perspectiva dos participantes.

Os traços transcendentais das formas de vida determinam aquilo que pode vir a ser um objeto da experiência possível. As estruturas do mundo da vida como condicionantes epistêmicos da experiência possível de objetos no mundo objetivo estabelecem um horizonte incontornável aos membros de uma forma de vida para além do qual não faz sentido perguntar se há algo que possa ser conhecido de modo objetivo.

A multiplicidade de formas de vida e a sua contingência determinam que não há uma única e necessária experiência objetiva dos objetos do mundo, mas sim inúmeras, que são diretamente dependentes da multiplicidade de formas de vida

²¹⁷ Sobre a importância da referência ao contrafático na argumentação habermasiana, cf. BORGES, 2010, p.133 *et seq.*

existentes.²¹⁸ O mundo objetivo não é um situado-além-do-mundo da vida, ele é antes uma possibilidade intrínseca a este.²¹⁹ Não faz mais sentido o discurso sobre o mundo objetivo, mas apenas o discurso sobre *mundos objetivos*.

A cada forma de vida pertence correlativamente um mundo objetivo intransponível a partir de dentro – do horizonte próprio. Pois os aspectos transcendentais de uma forma de vida sempre se corporificam em tipos de conduta regida por regras, para os quais os membros não podem imaginar alternativas dotadas de sentido. (HABERMAS, 2004a, p.27)

Diante da multiplicação de mundos objetivos, Habermas reconhece que a objetividade da experiência possível de objetos se vê ameaçada. Visto que ela agora é dependente das formas de vida, que são, por sua vez, múltiplas, não há mais razão para falarmos de uma única experiência possível.

A ameaça de relativismo e incomensurabilidade entre os diversos mundos objetivos é aplainada por Habermas quando ele defende que *não devemos abandonar a tarefa de encontrar traços transcendentais comuns aos distintos mundos da vida*. A existência daqueles nos autorizaria a admitir a razoabilidade da ideia de que as experiências de mundo que temos são em geral semelhantes e, portanto, plenamente inter-compreensíveis (comensuráveis).

A concepção destranscendentalizada da espontaneidade geradora do mundo é pelo menos conciliável com a expectativa de descobriremos aspectos transcendentais *universalmente difundidos* que caracterizem as estruturas das formas de vida socioculturais *em geral*. (HABERMAS, 2004a, p.28, grifo do autor)

A ameaça de incomensurabilidade entre as distintas experiências possibilitadas pelos distintos mundos da vida é evitada pela referência à relação que os mundos da vida têm com a história natural da espécie. A própria ameaça pluralista de incomensurabilidade deriva de uma interpretação idealista dos distintos mundos da vida, como se eles fossem produções desvinculadas de condicionamentos concretos, isto é, como se eles não tivessem relação alguma com os constrangimentos impostos por uma realidade independente com a qual a espécie teve que lidar ao longo de seu processo evolutivo e de aprendizagem. Posto serem essas limitações objetivas as

²¹⁸ “Na medida em que as condições transcendentais deixam de ser condições ‘necessárias’ do conhecimento, não se pode excluir a possibilidade de que nos vinculem a uma visão do mundo limitada pela própria perspectiva e marcada pela contingência.” (CANDIOTI, 2009, p.36, tradução nossa)

²¹⁹ Como nos lembra Juliano Oliveira (2014, p.234): “Habermas chega ao mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo.”

mesmas para todos os mundos da vida, a ideia de incomensurabilidade entre as respostas que cada um desses mundos da vida oferece torna-se menos cogente. Em larga medida a experiência com os objetos do mundo é a mesma nos distintos mundos da vida. Portanto, o caminho encontrado por Habermas para evitar cair nas armadilhas idealistas de uma experiência de mundo estritamente dependente da multiplicidade de mundos da vida, e evitar com isso a incomensurabilidade entre eles, é vincular a origem dessas estruturas a um processo natural de aprendizagem da espécie com o mundo objetivo e independente.²²⁰

Contudo, Habermas alerta que essa nova generalidade empírica dos traços transcendentais de formas de vida socioculturais possibilitadoras do conhecimento empírico não é capaz de garantir definitivamente que tenhamos acesso ao mundo como ele efetivamente é em si. “[. . .] [é possível] que o mundo, tal como é *em si*, escap[e] parcialmente ao horizonte de nossas possibilidades de experiências.” (HABERMAS, 2004a, p.28, grifo do autor)

Habermas indica como exemplos de traços universais das inúmeras formas de vida o caráter proposicionalmente diferenciado das linguagens, a utilização de atos ilocucionários e as regras epistemicamente relevantes da ação controlada pelo sucesso.

Uma primeira dificuldade ligada ao processo de destranscendentalização que precisa ser sanada resulta e atrela-se à origem desses “aspectos transcendentais universalmente difundidos” dos quais fala Habermas. Se tais aspectos forem produtos diretos de nossa constituição filogenética comum, isto é, de sermos uma mesma espécie natural, a tarefa de se evitar um naturalismo forte que reduza o mundo da vida ao mundo objetivo torna-se primordial e extremamente difícil, pelo menos para aqueles que, como Habermas, rejeitam o reducionismo nessa matéria. Se a ligação indissolúvel entre o mundo da vida e o mundo objetivo puder ser explicada por meio de uma relação causal como a suposta acima, tornar-se-á factível, pelo menos em princípio, a explicação do primeiro pelo segundo e, com isso, a redução da normatividade inerente ao mundo da vida a regularidades nomológico-empíricas. A plausibilidade do naturalismo forte como perspectiva teórica de explicação do mundo da vida terá tido um reforço de peso.

²²⁰ Cf. CANDIOTI, 2009, p.37.

A destrancendentalização das regras constitutivas da espontaneidade formadora de mundo envolve ainda outras dificuldades que precisam ser contornadas. Não nos é mais permitido localizar essas regras no reino do inteligível para além do espaço e do tempo. Essas regras transcendentais que nos dão acesso a um mundo objetivo precisam assumir um lugar no mundo mesmo. O paradoxo parece inevitável: precisamos oferecer uma explicação empírica para a origem no mundo das condições transcendentais do conhecimento (empírico) dos objetos e eventos com os quais lidamos no mundo objetivo. Habermas demonstra ter clareza acerca desta dificuldade.

Se compreendemos as estruturas do mundo da vida que possibilitam o conhecimento de alguma coisa no mundo objetivo como algo que, por sua vez, se encontra no mundo, enredamo-nos nas conhecidas aporias da 'coisa em si'.²²¹ (HABERMAS, 2004a, p.29)

Habermas acredita que as aporias da destrancendentalização não se devem à virada pragmática do transcendental, antes são consequências da concepção representacionista do conhecimento. As aporias devem ser dissolvidas via esclarecimento da relação entre o realismo cognitivo e o naturalismo fraco.

3.1.5 O naturalismo fraco de Habermas

Habermas entende o seu naturalismo fraco²²² como uma posição alternativa tanto ao naturalismo forte de Quine quanto ao idealismo da história do Ser de Heidegger. O primeiro leva a uma incompatibilidade entre a autocompreensão normativa que sujeitos capazes de ação e fala têm de si mesmos e a explicação nomológica resultante da análise cientificista defendida por Quine. O segundo leva ao

²²¹ “Esta referência à origem ‘mundana’ dessas condições [das estruturas transcendentais da experiência e do conhecimento] dá à questão um tom naturalista, porém leva à tarefa paradoxal de tentar explicar a ‘construção’ a partir de certas condições da ‘coisa em si’ (a natureza). Por outro lado, envolve-nos no círculo de querer explicar as condições de possibilidade a partir de uma posição que já está condicionada.” (CANDIOTI, 2009, p.37-38, tradução nossa)

²²² Candiotti alega que Habermas busca fugir de três perigos principais que poderiam resultar do enraizamento das condições transcendentais da ação, conhecimento e fala no mundo da vida: o relativismo, o idealismo linguístico e a naturalização da razão. “O preocupam [a Habermas] em particular as consequências não desejadas de um transcendentalismo atenuado que considera as condições de possibilidade como temporais e contingentes, com o conseqüente risco de desembocar em um relativismo ou um certo *idealismo linguístico*. Contudo, [Habermas] também considera inviáveis as tentativas de sair das dificuldades do transcendental por meio de uma ‘naturalização’ dessas condições.” (CANDIOTI, 2009, p.35-36, grifo do autor, tradução nossa) Daniel Henrich, em *Metaphysische Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas? Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus*, defende de forma magistral a tese de que os pressupostos naturalistas do pensamento de Habermas são incompatíveis com os pressupostos teóricos de sua teoria ética universalista. Cf. HENRICH, 2005.

fatalismo da história do Ser, que limita as possibilidades de conhecimento, ação e criação dos sujeitos agentes e argumentantes. A história destes estaria desde sempre definida pelas possibilidades inscritas no Ser.

Habermas acredita que com a eliminação da temática transcendental pelo naturalismo forte desaparecem também os problemas inerentes à distinção entre as condições constituidoras de mundo (que exigem uma análise conceitual) e os fenômenos (acontecimentos) que se dão no mundo – o intramundano –, que exigem uma explicação causal. Desaparece a oposição entre mundo fenomênico e mundo em si. Não há mais a necessidade de uma harmonização entre a análise transcendental das estruturas possibilitadoras de mundo e a explicação causal dos eventos que se desenrolam no seu interior. Deixa de existir o imperativo de se oferecer uma compatibilização entre a perspectiva interna (dos participantes) e a perspectiva externa (do observador).

O naturalismo estrito, do qual Quine é hoje representante, alia-se a uma compreensão cientificista de nossas possibilidades de conhecimento. Todo conhecimento deve, em última análise, deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas. Simultaneamente à arquitetônica transcendental, cai então a diferença entre, de um lado, as condições da constituição do mundo (ou de abertura ao mundo), que exigem uma análise conceitual, e, de outro, os estados e eventos que se manifestam no mundo e podem ser causalmente explicados. (HABERMAS, 2004a, p.31)

O naturalismo forte de Quine cobra o seu preço na impossibilidade doravante de dar conta da normatividade intrínseca ao conceito de linguagem e compreensão linguística. Desprovido do recurso metodológico de uma reconstrução compreensiva do saber intuitivo constituidor do mundo da vida de sujeitos falantes e agentes, Quine reduz toda explicação válida a fenômenos observáveis apreensíveis em uma linguagem descritivista. O esclarecimento conceitual da autocompreensão normativa dos sujeitos capazes de ação e fala é substituído por uma explicação nomológico-descritivista, isto é, a partir de uma perspectiva externa não-participante, o que produz um completo estranhamento entre o que os sujeitos entendem que são e o que a teoria afirma serem eles. Como nos lembra Habermas:

Sujeitos capazes de falar e agir, enredados em práticas comunicativas, não podem evitar, em seus pensamentos e ações, regular-se por normas e deixar-se afetar por razões. Eles não podem se reconhecer sob a descrição objetivante de Quine. (HABERMAS, 2004a, p.32)

De acordo com Habermas, Heidegger situa a espontaneidade criadora de mundo dentro do próprio mundo e não num para-além inteligível e a-histórico como o faz Kant. Essa destranscendentalização, entretanto, não significa a eliminação da perspectiva transcendental, antes sua ressignificação. O movimento de enraizamento no mundo das condições transcendentais da ação, da fala e do conhecimento envolve-se em aporias que precisam ser enfrentadas. Habermas entende o conceito de história do Ser como uma tentativa nesse sentido.

Heidegger inscreve-se no interior do paradigma linguístico e de sua destranscendentalização da consciência transcendental kantiana na medida em que concebe as línguas concretas como instâncias produtoras de mundo. Cada linguagem concreta estabeleceria previamente um horizonte de sentido no interior do qual dar-se-ia a experiência com os objetos intramundanos. Esse a priori de sentido é a instância para além da qual nenhuma experiência seria possível.²²³ Habermas lê o pensamento heideggeriano como defensor de uma fatalidade do sentido que desmereceria as possibilidades de alargamento e revisão crítica da pré-compreensão linguística de mundo inserida nas linguagens históricas via o poder de abalo – não dissemos destruição – disponibilizado pelas experiências recalitrantes com objetos no mundo e pela argumentação racional.

[. . .][Heidegger] localiza os ‘eventos’ das interpretações epocais do mundo no nível transcendental de uma instauração *a priori* do sentido, do qual os contemporâneos não podem se subtrair. Os sujeitos capazes de falar e agir estão entregues à história do Ser como a uma fatalidade. (HABERMAS, 2004a, p.33, trecho modificado)

Diante de um acesso privilegiado à verdade do Ser oriundo de uma rememoração de seu sentido desde sempre estabelecido, as responsabilidades advindas da necessidade de uma fundamentação crítica e racional da tomada de posição por parte dos sujeitos capazes de ação e fala se vê desvalorizada, o que também não faz justiça à autocompreensão normativa dos sujeitos.

Habermas busca oferecer uma solução alternativa ao naturalismo forte de Quine e ao fatalismo da história do Ser de Heidegger para as aporias da destranscendentalização realizada no interior de uma perspectiva pragmática. Habermas centra suas críticas no modelo representacionista do conhecimento.

²²³ Cf. a discussão que LAFONT, 1994b, p.117 *et seq.* realiza sobre o papel que Heidegger atribui à linguagem como lugar da abertura de mundo e o intensionalismo linguístico daí resultante.

Apesar de reconhecer que o conhecimento também é representação da realidade, Habermas rejeita veementemente qualquer tentativa de reduzi-lo a uma mera representação da realidade. A concepção estática do conhecimento como uma espécie de espelho da natureza não dá conta dos elementos ativos presentes no processo que leva à aquisição de conhecimento, isto é, não faz justiça ao processo de solução de problemas e invalidação de objeções que implica em acréscimo de conhecimento, ou seja, em aumento de saber.

Do ponto de vista pragmático, o processo do conhecimento é representado como um comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrige erros e invalida objeções. (HABERMAS, 2004a, p.34)

Habermas entende o conhecimento de forma tridimensional. Ele possui um componente espacial, um social e um temporal. Espacialmente o conhecimento advém da superação de desenganos que ocorrem quando a realidade recusa-se a cooperar para a consecução de nossos planos de ação instrumental; socialmente o conhecimento ocorre quando invalidamos objeções levantadas por outros argumentantes, nesse sentido quando justificamos nossas asserções sobre o mundo; temporalmente o conhecimento identifica-se com o processo de aprendizagem que se alimenta da correção de erros. Esses elementos ativos fazem parte integrante do conhecimento, o que torna falsa a concepção que vê o conhecimento objetivo como desprovido de elementos subjetivos ou mediações intersubjetivas, posto serem estes suas condições de possibilidade.

Nesse sentido,

Do ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado; ela não se faz notar senão performativamente, pelas limitações a que estão submetidas nossas soluções de problemas e nossos processos de aprendizado – ou seja, como a totalidade das resistências processadas e das previstas. (HABERMAS, 2004a, p.35)

Para Habermas, o modelo representacionista privilegia o aspecto estático do conhecimento, pois enfatiza as relações entre representante/representado, figurante/figurado como se elas constituíssem a essência última do conhecimento. Esse modelo encobre os elementos cognitivo-operacionais do conhecimento definidos pela solução de problemas e a existência de processos de aprendizagem. O modelo representacionista é falso devido a sua parcialidade na explicação do que é propriamente um *processo* de conhecimento.

Habermas define o *mundo objetivo* como a totalidade de objetos sobre os quais podemos afirmar fatos. O mundo mesmo não é constituído de fatos (que pertencem à esfera da linguagem), mas de objetos sobre os quais enunciamos fatos. O mundo objetivo é um sistema de referências para as nossas asserções sobre a realidade. A independência do mundo objetivo só é constatada operativamente no instante em que os objetos do mundo deixam de cooperar com nossos intentos.

Certamente, real é tudo o que é o caso e que pode ser representado em enunciados verdadeiros. Mas a faticidade das limitações em que nos esfregamos (sic) no trato tanto cotidiano como experimental manifesta a resistência dos objetos a que nos referimos quando afirmamos fatos sobre eles. Por isso, supomos o mundo objetivo como sistema para referências possíveis – como o conjunto de objetos, não de fatos. (HABERMAS, 2004a, p.35)

Habermas procura com essa perspectiva pragmática do conhecimento preservar a distinção transcendental entre mundo e intramundano no interior de um naturalismo não-reducionista que ele chama de *naturalismo fraco*. A destranscendentalização das estruturas possibilitadoras do conhecimento se dá via defesa de que as estruturas cognitivas do mundo da vida surgem de processos evolutivos naturais menos complexos da espécie humana,²²⁴ que lhe permitiram superar os problemas que lhe foram contrapostos ao longo do processo evolutivo natural. Os processos de aprendizagem que ocorrem no interior de formas de vida socioculturais dão continuidade a processos de aprendizagem naturais impostos à espécie pelos constrangimentos da sobrevivência.

[. . .] a concepção da evolução natural como um processo *análogo ao aprendizado* assegura um conteúdo cognitivo às *próprias* estruturas que têm uma gênese natural e possibilitam nossos processos de aprendizado. Isso, por sua vez, explica por que a universalidade e a necessidade de ‘nossa’ visão do mundo objetivo não têm necessariamente de ser prejudicadas pelas circunstâncias contingentes de sua gênese. (HABERMAS, 2004a, p.37, grifo do autor)

Mas Habermas se recusa a avançar além desse ponto. Ele rejeita a hipótese de ver nessa relação entre as estruturas do mundo da vida e a história natural da espécie um caminho que leve à substituição do acesso conceitual ao sentido das práticas do mundo da vida por uma explicação nomológica deste sentido, o que seria efetivamente sua dissolução em processos biogenéticos ou neurológicos do cérebro humano. As estruturas do mundo da vida que permitem o conhecimento do mundo

²²⁴ Cf. HABERMAS, 2004a, p.35-36, e OLIVEIRA, 2013, p.55.

objetivo estão no mundo mesmo, mas não se abrem a uma explicação causal de seu sentido. A normatividade presente nas práticas do mundo da vida não está apta a ser reduzida a explicações de regularidades químicas, físicas ou biológicas. Mesmo havendo uma continuidade entre a história natural da espécie e as estruturas criadoras de mundo do mundo da vida, há também uma descontinuidade insuperável. O acesso cognitivo a essas estruturas só se efetiva via análise conceitual. É necessário então mantermos a distinção entre a análise conceitual reconstrutiva das estruturas do mundo da vida e a explicação causal de sua origem no mundo. Estas estruturas não se submetem a uma redução causal, isto é, à explicação meramente empírico-nomológica, nem podem ser postas fora do mundo. Habermas opõe-se tanto ao erro idealista de tentar localizar essas estruturas transcendentais num para-além transmundano quanto ao erro naturalista de reduzir a explicação dessas estruturas transcendentais a condições meramente empíricas, que se sujeitariam, se assim o fossem, às explicações das ciências naturais.²²⁵

A analogia da evolução natural da espécie como um processo de aprendizagem que leva a níveis cada vez mais altos de cognição aptos a solucionar problemas sempre mais complexos, e cujas propriedades podem ser entendidas como acréscimo de saber, permite a Habermas considerar as condições transcendentais que estabelecem o contato com o mundo objetivo e a produção de asserções sobre ele como resultantes de um processo de formação com relevância cognitiva. Mesmo aquilo que no interior de nossa situação epistêmica apresenta-se como necessário e desprovido de alternativa deve ser corretamente entendido como tendo surgido de forma contingente, já que submetido às condições empíricas da evolução natural, que a princípio poderia ter desenvolvido um outro tipo de solução para os problemas que superou, ou poderia ter enfrentado outros tipos de problemas que requeressem soluções diferentes. Contudo, o caráter contingente das condições transcendentais de conhecimento, que definem a forma de contato e o tipo de experiência que temos, não implica que elas sejam cognitivamente neutras – ou seja, produtos de um mero

²²⁵ Cf. HABERMAS, 2004a, p.36. “[. . .] o naturalismo fraco sustenta que tanto a dotação orgânica do homem como a sua forma de vida cultural têm uma origem natural evolucionista. Ele difere do forte na recusa de uma explicação causal da racionalidade das estruturas possibilitadoras de conhecimento; a explicação causal afeta a gênese (processos de adaptação, construção, seleção), mas não a validade (necessidade e universalidade). Com isso Habermas quer recusar tanto a falácia idealista, a qual separa mente e cérebro completamente, como a naturalista que une, completamente, mente e cérebro.” (DUTRA, 2005, p. 137)

acaso –, visto serem o resultado de um processo de adaptação, construção e solução dos problemas que a espécie enfrentou em sua luta pela sobrevivência.

A analogia do aprendizado, que aplicamos aos desenvolvimentos governados por mutação, seleção e estabilização, qualifica o equipamento do espírito humano como uma solução inteligente de problemas, ela mesma descoberta sob as limitações impostas pela realidade. Essa visão derruba os alicerces da ideia de uma visão de mundo relativa à espécie. (HABERMAS, 2004a, p.38)

Habermas chega à conclusão de que o próprio aparato do espírito humano pode ser entendido como uma “solução inteligente de problemas” na medida em que ele é o produto mais refinado do confronto inteligente da espécie com o seu meio.

3.1.6 Realismo não-representacionista

Habermas retira as consequências epistemológicas relevantes da substituição do paradigma da filosofia da consciência transcendental pelo paradigma da linguagem.

Não é mais no âmbito de uma consciência ahistórica e não situada que devemos procurar as condições de possibilidade do conhecimento, mas sim nas práticas linguísticas de interpretação e entendimento situadas nas práticas constituintes de um mundo da vida estruturado linguisticamente. A consciência transcendental kantiana é abandonada em nome da valorização epistêmica das práticas intersubjetivas que permitem a coordenação das ações e o entendimento no meio social. Em Habermas, é a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida a instância transcendental (condição de possibilidade) de apreensão do mundo de objetos da experiência possível.²²⁶

Habermas precisa harmonizar o primado epistêmico do mundo da vida, que estabelece aquilo que podemos conhecer e como conhecemos, com o primado ontológico de uma realidade independente da linguagem. A união do pragmatismo transcendental com o naturalismo fraco sugere uma concepção epistêmico-realista (ou realismo cognitivo) para esclarecer o acesso intersubjetivo dos sujeitos capazes de ação e fala a um mundo composto por entidades independentes da linguagem.

Apenas o pressuposto, inerente a tal realismo [cognitivo], de um mundo objetivo intersubjetivamente acessível pode conciliar o primado *epistêmico* do

²²⁶ Cf. HABERMAS, 2004a, p.38-39.

horizonte do mundo da vida linguisticamente articulado, que não podemos transpor, com o primado *ontológico* de uma realidade independente da linguagem, que impõe limites às nossas práticas. (HABERMAS, 2004a, p.39, grifo do autor)

Uma pressuposição formal-pragmática inevitável, levada a cabo pelos membros de uma comunidade linguística no esforço de entenderem-se sobre algo no mundo e coordenarem suas ações a partir desse entendimento, é a pressuposição de um mundo objetivo independente intersubjetivamente acessível a todos.²²⁷ Contudo, ainda não está clara a natureza das entidades que compõem esse mundo. Duas alternativas principais se apresentam: ou o mundo é a totalidade dos fatos, caso em que suas entidades componentes seriam entidades abstratas como o conteúdo de asserções ou proposições, ou o mundo é a totalidade dos objetos individuais espaço-temporalmente localizáveis sobre os quais afirmamos fatos.

A primeira opção favorece um realismo conceitual que concebe o mundo objetivo como linguisticamente estruturado enquanto que a segunda privilegia um nominalismo que, reduzindo o mundo a um conjunto de objetos individualizáveis, admite que estes podem ser articulados (pela linguagem) de inúmeras formas. Evidentemente a decisão por uma ou outra dessas alternativas terá consequências relevantes para áreas como a epistemologia e a ontologia, assim como para a articulação de conceitos como os de referência e verdade.²²⁸

Habermas acusa o realismo conceitual, quando aplicado ao mundo objetivo, de cometer uma falácia de projeção, isto é, projetar no mundo objetivo a estruturação linguística característica do mundo da vida. No que diz respeito a este último, o realismo conceitual é admissível para o seu esclarecimento, posto ser o mundo da vida constituído por comportamentos guiados por regras que se estruturam linguisticamente. O possível platonismo daí derivado, e que deve ser evitado, reside na desconsideração dos limites ontológicos da linguagem por meio da reificação de suas entidades abstratas conseguida via projeção dessas entidades no mundo objetivo como sendo seus objetos constituidores. Entidades eminentemente linguísticas (fatos, proposições etc.) passam a ter uma realidade além da própria linguagem, movimento que Habermas denuncia como metafísico. Neste ponto fica claro que a compreensão do mundo da vida como estruturado linguisticamente é

²²⁷ “[. . .] no nível em que se situa o pragmatismo, a pressuposição de um mundo objetivo é condição de possibilidade do funcionamento dos processos de cooperação e compreensão entre os seres humanos [. . .]” (OLIVEIRA, 2013, p.57) Cf. ainda OLIVEIRA, 2004, p.34-35.

²²⁸ Cf. HABERMAS, 2004a, p.39-40.

plenamente compatível com o nominalismo sobre o mundo objetivo desde que se evite a falácia da projeção.

O nominalismo permite fazer justiça à natureza abstrata das entidades linguísticas e à natureza concreta das entidades componentes do mundo objetivo – objetos espaço-temporais individualizáveis –, além de proporcionar uma ligação entre a linguagem e o mundo: fatos expressos na linguagem referem-se a entidades concretas do mundo objetivo sem serem eles mesmos essas entidades, isto é, sem lhes tomarem o lugar.²²⁹

Uma consequência indesejável do realismo conceitual aplicado ao mundo objetivo é a eliminação dos elementos ativos que integram o conhecimento.²³⁰ No realismo conceitual, a experiência é entendida como mera presentificação sensível de fatos que são constituintes do próprio mundo objetivo. O conhecimento volta a ser um espelho da natureza: conhecer é, por meio da experiência, reproduzir em proposições da linguagem o mundo, que é em si mesmo linguístico. “Se a experiência é um *medium* pelo qual se dá a reprodução de estados de coisa existentes, a objetividade do conhecimento exige a anulação por completo de todos os ingredientes construtivos.”²³¹ (HABERMAS, 2004a, p.41) É somente a contribuição ativa dos sujeitos socializados num determinado mundo da vida, contribuição esta integrante do conhecimento, que explica o falibilismo derivado da relação entre construção ativa e experiência, que, por sua vez, implica um revisionismo constante de nosso saber ou pelo menos sua possibilidade. Isso não seria factível se, como ocorre com o realismo conceitual, linguagem e mundo fossem ontologicamente idênticos.²³²

São as diferenças ontológicas entre o mundo da vida e o mundo objetivo que justificam uma divisão conceitual de trabalho entre o realismo conceitual – adequado para se tratar o mundo da vida estruturado linguisticamente – e a abordagem nominalista do mundo objetivo – constituído de entidades independentes da mente

²²⁹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.40.

²³⁰ Dentro de uma perspectiva pragmática, como já sabemos, o conhecimento é concebido como o produto do trato inteligente com o mundo em vista da superação de obstáculos impostos aos sujeitos, que leva à solução de problemas e a um processo de aprendizagem. Este processo cognitivo é inexplicável sem a consideração dos elementos ativos introduzidos no conhecimento pela atividade intersubjetiva dos sujeitos falantes e agentes.

²³¹ Como veremos no próximo capítulo, Brandom rejeita essas conclusões de Habermas acerca do realismo conceitual.

²³² Se este fosse o caso, a verdade seria uma relação de identidade entre linguagem e mundo. Entretanto, não é isso o que Habermas defende: “A informação linguística que adquirimos no contato com algo no mundo não pode ser confundida com a fonte de informação, isto é, aquilo com que temos contato experimental.” (HABERMAS, 2004a, p.41)

que não devem ser confundidas com o aparato teórico a partir do qual falamos delas.²³³

O realismo conceitual do tipo gramatical é talhado para um mundo da vida de cuja prática participamos e de cujo horizonte não podemos escapar. Em contrapartida, a abordagem conceitual do mundo objetivo pelo nominalismo leva em conta a noção de que não podemos reificar a estrutura dos enunciados com os quais descrevemos algo no mundo, tornando-a uma estrutura do próprio ente. (HABERMAS, 2004 a, p.42)

É dentro do arcabouço teórico do nominalismo que será esclarecida a forma como linguagem e mundo objetivo se inter-relacionam sem se confundirem. Neste ponto, o conceito de referência adquire uma significância central, posto ser ele o mediador entre a esfera abstrata das entidades da linguagem e a esfera concreta dos objetos do mundo objetivo.

Além disso:

O conceito de 'referência' deve explicar como o primado ontológico de um mundo compreendido em termos nominalistas pode se conciliar com o primado epistêmico do mundo da vida linguisticamente articulado. Pois o primado epistêmico não pode suprimir o ontológico, para ainda podermos compreender num sentido realista o fato transcendental do aprendido. (HABERMAS, 2004a, p.42)

Esclarecer como se estrutura o processo de aprendizagem no contexto de uma comunidade linguística que partilha um mundo vivido comum, ou entre comunidades linguísticas diferentes que possuem mundos da vida distintos, pressupõe necessariamente a capacidade de a linguagem referir-se a objetos independentes no mundo. Nesse sentido, um mesmo objeto, pelo próprio fato de ser independente da linguagem, poderia ser acessado por linguagens distintas. A garantia de acesso a um dado objeto por parte de uma linguagem implica, pelo menos em princípio, a garantia de acesso a esse mesmo objeto por parte de *todas* as outras linguagens. Pelo próprio fato de as linguagens serem distintas, o acesso ao mesmo objeto não se dá da mesma forma. Se as linguagens são caminhos que levam ao contato com o mundo, suas diferenças consistem exatamente nas diferenças entre esses caminhos. A pressuposição de um mesmo mundo objetivo e independente é uma *antecipação*

²³³ Essa distinção entre mundo da vida e mundo objetivo pode levar-nos a crer que Habermas se comprometeria aqui com o mito do dado denunciado por Sellars. Cf. SELLARS, 2008. Contudo, acreditamos que este não parece ser o caso de nosso autor alemão na medida em que para ele qualquer acesso ao mundo objetivo só pode ser realizado mediante as categorias de um determinado mundo da vida que estruturam a experiência com os objetos constituintes do mundo objetivo.

formal que visa garantir a intercomunicabilidade entre as diferentes linguagens na medida em que se abstém de determinar o conteúdo específico dos objetos constituintes do mundo objetivo e o processo de aprendizagem é explicado como a passagem de interpretações menos adequadas de um dado objeto para interpretações mais adequadas.

Somente a manutenção de uma mesma referência para além das diferentes linguagens ou sua manutenção para além das reinterpretações por ela sofrida em uma única linguagem autorizam-nos a falarmos de um processo de aprendizagem cada vez mais alto. Sem um ponto de referência comum não faz sentido qualquer tipo de comparação (ou comunicação) entre interpretações distintas e a avaliação de qual delas é a mais adequada ao objeto em questão. Se a diferença entre as linguagens significasse mundos objetivos incomensuráveis – seria o caso de questionarmos nesse momento se faria ainda algum sentido a expressão “mundo objetivo independente” – não haveria necessidade de explicação do processo de aprendizagem, porque este inexistiria a partir do momento em que uma nova interpretação significaria a produção de um novo mundo objetivo (independente?) sem qualquer ponto comum de comparação.

O conceito de processo de aprendizagem só faz sentido se as experiências reinterpretadas de forma mais adequada referirem-se aos mesmos objetos. Em suma, o processo de aprendizagem exige: a) a capacidade de a linguagem referir-se no mundo objetivo a objetos independentes da linguagem; b) a possibilidade de acessos distintos via linguagem(ens) ao mesmo objeto; c) que o processo de aprendizagem consista na passagem de interpretações menos adequadas sobre dado objeto para interpretações mais adequadas.

Habermas lembra que, já na práxis cotidiana, o entendimento existente entre leigos e especialistas sobre determinados objetos de referência comum, apesar da enorme diferença entre os saberes que eles possuem sobre esses objetos, opõe-se à tese da incomensurabilidade calcada em linguagens (teóricas) distintas. Outro exemplo que solapa a tese da incomensurabilidade é que o progresso científico só faz sentido se a passagem de um arcabouço teórico para outro não exigir a estipulação de uma nova referência.

A interação entre linguagem e mundo objetivo é vislumbrada em escala reduzida na interação presente no âmbito das ciências empíricas entre as teorias e as experiências concretas que elas propiciam. De fato, os conceitos teóricos

fundamentais guiam a experiência com os objetos empíricos em uma determinada direção e dentro de dado horizonte conceitual. Contudo, as experiências efetivamente realizadas podem levar a mudanças nos próprios conceitos teóricos de base que possibilitaram a experiência inicial. O processo de aprendizagem se dá via rearticulação teórica dos conceitos fundamentais exigida pelos resultados empíricos das experiências realizadas. Essa nova articulação teórica dos conceitos de base abre novos caminhos e perspectivas para outras experiências com os objetos do mundo.

A moldura teórica tem uma função transcendental na medida em que possibilita processos de aprendizado numa determinada direção; por outro lado, ela permanece fundamentalmente falível, na medida em que a força revisionária dos processos de aprendizagem pode, retroativamente, obrigar a uma reinterpretação das categorias [*Grundbegriffe*]. (HABERMAS, 2004a, p.43)

O esclarecimento de por que mudanças ou diferenças conceituais nos significados dos termos que se referem aos objetos do mundo objetivo não levam *ipso facto* imediatamente a um colapso total da interação entre membros de uma mesma comunidade linguística, e à implosão da possibilidade de comunicação entre membros de comunidades linguísticas distintas, é a chave para a compreensão da relação entre linguagem e mundo objetivo²³⁴ e a sustentação dos processos de aprendizagem.

Habermas lembra, seguindo as reflexões de Putnam, que os termos que utilizamos para nos referir aos objetos no mundo podem ser empregados tanto em uma função referencial como em uma função descritiva. Diferenças no conteúdo descritivo dos termos não inviabilizam a manutenção de sua função referencial,²³⁵ o

²³⁴ Candiotti nos lembra que a referência ao mundo objetivo independente e igual para todos é garantia de que o processo de justificação não seja algo fechado sobre si mesmo. “[Habermas] Adverte com clareza que para superar um possível isolamento dos contextos pragmáticos e linguísticos é imprescindível mostrar que, ainda que existam diversas aberturas de sentido, podemos continuar referindo-nos a um mesmo objeto e realizar os ajustes necessários orientados por uma referência comum. A tarefa é, por um lado, indicar o modo pelo qual a linguagem refere-se ao mundo, evitando que o discurso constitua-se em uma instância voltada sobre si mesma; e, por outro, rearticular um realismo que não traga consigo preconceitos ontológicos arraigados e pressuposições ‘representacionistas’.” (CANDIOTTI, 2009, p.35, tradução nossa)

²³⁵ Putnam entende que termos que designam classes naturais como “água”, “ouro” e “tigre”, por exemplo, têm sua referência definida de forma indexical. Nesse sentido, a fixação das referências desses termos é dada pelos objetos paradigmáticos por eles referidos quando de sua aplicação. “Há também, em conexão com vários termos, a *contribuição do ambiente*. Isso é óbvio no caso dos [termos] explicitamente indexicais; ‘você’ tem uma referência que depende do ambiente do falante, diferentes ‘vocês’ em diferentes ambientes. Mas existe ainda uma contribuição mais sutil do ambiente em caso de palavras que designam classes naturais; água é matéria que tem a mesma microestrutura como a maioria da água paradigmática; e água paradigmática é *água-para-nós*, é água em *nosso* ambiente.” (PUTNAM, 1979b, p.277, grifo do autor, tradução nossa) Esses termos naturais devem ser entendidos como nomes, isto é, termos que determinam sua referência sem apelo à noção de significado. Termos indexicais não fixam sua referência via intensão. Assim, os

que permite que termos com sentidos distintos refiram-se ao mesmo objeto.²³⁶ Para que algo assim aconteça é preciso que a função referencial de um termo não seja completamente determinada por sua função descritiva. (Isto é, se o sentido não determinar totalmente a referência. Dito de outra forma: se a referência não for produto secundário e exclusivo do sentido. É preciso poder referir sem significar.²³⁷) Isso é garantido, segundo Habermas, pela antecipação formal inevitável de mundo que fundamenta a práxis cotidiana possibilitadora das ações e do entendimento entre sujeitos. Antecipação que estipula um mundo formado por objetos independentes da linguagem aos quais podemos nos referir e manipular. As exigências práticas, portanto, é que permitem o desacordo entre interpretações divergentes de um mesmo objeto, pois elas mantêm tudo o mais não diretamente afetado pela divergência em seu lugar, firmemente ancorado nas práticas do mundo vivido.

Falantes estão, enquanto atores, sempre em contato com os objetos do trato prático. As referências semânticas que os participantes da comunicação explicitamente produzem com seus enunciados enraizam-se em práticas. Elas [as referências semânticas] também são performativamente garantidas, mesmo que se torne problemático o conteúdo semântico das caracterizações que até então funcionavam. (HABERMAS, 2004a, p.44-45)

A invariância da referência e os enunciados divergentes sobre ela não permitem ainda decidir quais dos concorrentes é o verdadeiro.²³⁸ Uma referência bem-sucedida não implica por si só a verdade. Sobre esta não decidimos simplesmente apontando para o mundo. Para Habermas, “[. . .] [a] verdade de enunciados descritivos

termos que designam classes naturais devem ser interpretados como designadores rígidos, da mesma forma que são os termos explicitamente indexicais. Cf. PUTNAM, 1975, p.152.

²³⁶ “[. . .] teorias não necessitam partilhar ‘significados’ comuns para serem comparáveis: basta (aderindo a semânticas referenciais padrão) que haja de forma suficiente vários termos com a mesma referência.” (PUTNAM, 1979b, p.281, grifo do autor, tradução nossa)

²³⁷ O próprio processo de aprendizagem pressupõe a permanência do mundo na variação de nossas crenças a seu respeito. “Para ele [Putnam], uma interpretação que, sob suas condições de conhecimento, era considerada aceitável, numa outra situação epistêmica, é considerada um erro, só constitui propriamente um processo de aprendizagem quando o fenômeno a ser explicado não se perde na passagem de uma interpretação para outra, ou seja, quando a relação ao objeto permanece invariável em suas diferentes descrições. Já na comunicação cotidiana, leigos e especialistas entendem-se mutuamente sobre o mesmo objeto a partir de suas diferentes perspectivas teóricas. Esta postura de Putnam, o ‘realismo pragmático’, Habermas considera uma posição perfeitamente integrável em sua própria posição.” (OLIVEIRA, 2013, p.53) As expressões “realismo interno” e “realismo pragmático” são equivalentes para Putnam. Contudo, em *Representation and reality*, Putnam expressamente favorece o uso da última ao invés da primeira. Cf. PUTNAM, 1991, p.108 e p.114. Para uma visão de conjunto da articulação interna do realismo feita por esse autor, cf. PUTNAM, 1992, 1994, e ainda KÜNNE, 2002, p.147 *et seq.*

²³⁸ “[. . .] as diferentes interpretações do mundo se referem a um mesmo mundo, sem que sua invariância consiga explicar qual dos enunciados contrapostos é verdadeiro.” (DUTRA, 2005, p.138)

só pode ser fundamentada à luz de outros enunciados, e a de opiniões empíricas só com o auxílio de outras opiniões.”²³⁹ (HABERMAS, 2004 a, p.45)

A questão que se impõe é a preservação de um conceito não-epistêmico da verdade, para garantir o nominalismo e a ideia de uma realidade independente da linguagem, no interior de uma teoria que preconiza que não há acesso ao mundo não mediado pelas estruturas epistêmicas da linguagem estruturante de um mundo da vida.

É no embate com o pensamento de Richard Rorty que Habermas oferecerá elucidacões importantes a essas questões.²⁴⁰ Para que possamos entender a argumentação desenvolvida por Habermas é imprescindível que nos detenhamos primeiramente nas formulações de Rorty, no estrito limite em que o confronto com suas ideias nos leve a compreender melhor, por contraste, o pensamento de Habermas. A superação das objeções apresentadas por Rorty ao emprego no interior de uma perspectiva pragmática de conceitos como “verdade”, “justificação”, “referência”, “mundo objetivo” e “incondicionalidade”, dos quais Habermas não se quer desfazer, revela-se como algo incontornável, se quisermos oferecer uma imagem coerente do pensamento habermasiano sobre tais tópicos.

Esse debate será oportuno ainda para vislumbrarmos as dificuldades com as quais nosso autor se envolverá na reformulação de seu outrora defendido conceito

²³⁹ Manfredo Oliveira nos lembra que, para Habermas, a invariância da referência vincula-se estreitamente com a compreensão da verdade como válida incondicionalmente. “Para Habermas, o uso do predicado ‘verdadeiro’, no sentido de uma validade incondicional, significa que sentenças verdadeiras merecem ser aceitas como válidas por qualquer um em qualquer lugar. A esta universalidade da validade da verdade corresponde, do lado da referência, a suposição de que o mundo, qualquer que seja a perspectiva com a qual nos referimos a algo nele, permanece o mesmo e único mundo.” (OLIVEIRA, 2013, p.53)

²⁴⁰ José de Souza chega a alegar que o impacto da obra *A filosofia e o espelho da natureza* de Rorty em Habermas significou o abandono por este último da pretensão de oferecer ao conhecimento um fundamento definitivo. “[. . .] pouca gente tomou conhecimento do notável impacto do livro de Rorty sobre um filósofo da estatura de Jürgen Habermas [. . .] seu impacto [. . .] [levou-o] a abandonar, definitivamente, ‘toda veleidade fundacionista para a filosofia’. Isto é, toda veleidade de que esta pudesse oferecer um fundamento racional seguro, neutro, não-relativizável, não-contingente, sobre o qual se assentasse todo conhecimento e toda a orientação prática de homens e mulheres.” (SOUZA, 2005, p.16) “Depois da influência de Rorty, a filosofia de Habermas não voltaria a ser a mesma, afastando-se, cada vez mais, daquela de Karl-Otto Apel, seu parceiro no desenvolvimento de uma ética universalista acerca da interação discursiva não distorcida. Agora, sem abrir mão de uma preocupação universalista, Habermas aprofundaria sua própria virada pragmatista.” (SOUZA, 2005, p.17) Estas observações de Souza nos levam a concluir que mesmo recusando o projeto de fundamentação última do conhecimento, Habermas não dispensa noções universalistas como os de verdade e incondicionalidade, como veremos a seguir.

consensual-discursivo da verdade, tendo em vista o estabelecimento na pragmática formal de um espaço mais relevante para as pressuposições realistas intrínsecas ao processo comunicativo de sujeitos falantes e agentes que, em suas intervenções no mundo e entendimento intersubjetivo, supõem um mundo objetivo de objetos independentes da linguagem.

3.2 O neo-pragmatismo antirrealista de Richard Rorty

3.2.1 Rorty e a necessidade de substituição do platonismo

Rorty reconhece a predominância no Ocidente de uma concepção intelectualizada da realidade inventada por Platão. Segundo esta perspectiva, a vida da maneira como aparece aos sentidos e é experienciada no cotidiano não revela a verdadeira realidade, que só poderia ser acessada se nos afastássemos das impressões sensíveis e acessássemos o real pelo intelecto. Rorty acredita que esta forma de entender a vida intelectual revela um fundo teológico-religioso²⁴¹ da teoria que nos levou a desprestigiar tudo aquilo com o qual efetivamente lidamos em nome de uma esperança vã em ascender a uma realidade pura e superior à que vivemos. A necessidade de superação do projeto platônico de vida espiritual apontaria para uma valorização daquilo mesmo que Platão relegou ao reino das aparências.

Rorty defende que a substituição do platonismo seja feita em nome da valorização do ser humano por meio do reconhecimento de suas limitações. Ele chama de *secularismo romântico* essa valorização do ser humano via aceitação consciente de suas imperfeições. O princípio fundamental dessa reconstrução cultural expressar-se-ia na ênfase posta naquilo que Protágoras já vislumbrara quando defendera que o ser humano é a medida de todas as coisas. Não há uma realidade outra além daquela que nós mesmos construímos a partir de nossas possibilidades e restrições. A eternidade está vedada às realizações do ser humano. Tudo o que produzimos, inventamos e valorizamos vem marcado pelo selo da história, pelo selo do passageiro. Não faz sentido que um ser histórico aspire à eternidade, pois isto significaria visar o inalcançável.

²⁴¹ Cf. RORTY, 2005a, p. 86.

Rorty identifica no platonismo dualismos insuperáveis e estéreis, os quais afastaram o pensamento do terreno no qual ele era mais necessário que é a vida cotidiana. A construção de uma sociedade mais solidária e menos preconceituosa não foi possibilitada (e nem poderia ser, para Rorty) pela resolução de qualquer dos inúmeros dualismos platônicos entre essência e aparência. O pragmatismo rortiano convida-nos à construção de um novo senso comum. Um que não gire em torno da imagem platônica de uma realidade cindida. É evidente, assim, que o pragmatismo de Rorty, diferentemente dos pragmatistas clássicos, não se propõe oferecer uma perspectiva teórica mais próxima do senso comum – porque este foi constituído pela tradição milenar do platonismo –, mas sim convida-nos à tarefa hercúlea de construção de um novo senso comum pela superação da imagem platônica do mundo que se incrustou profundamente em nossa visão de mundo vigente.²⁴² Logo, o pragmatismo de Rorty é eminentemente reformador, e não adaptativo.

Rorty critica Habermas por identificar em seu pensamento restos de logocentrismo devido a sua defesa da distinção entre opinião e conhecimento. Essa distinção é produto da separação – mais uma vez – entre um reino do aparente e um reino das essências puras, que é o núcleo duro do platonismo e que institui todos os problemas dos quais Rorty propõe que nos livremos.²⁴³ Para tanto, basta que reconheçamos na intuição fundamental de Platão um erro irremediável, que consiste em acreditar que para além daquilo que temos neste mundo há um outro melhor e mais real, e do qual este seria mera sombra enganadora. Assim, o pensamento de Habermas, estando preso a um dualismo platônico, seria a continuação deste por via linguística.²⁴⁴

²⁴² “Os pragmatistas, que alimentam uma boa dose de anti-intelectualismo, em geral pretendem estar mais próximos do ponto de vista do senso comum que os outros filósofos [. . .] Porém, [Rorty em] sua posição neopragmatista [. . .] volta-se contra o ‘realismo intuitivo’ do senso comum, como se fosse um mau legado da formação ‘platônica’ que tem dominado o pensamento ocidental desde os gregos.” (SOUZA, 2005, p.28)

²⁴³ “Tanto a distinção opinião-conhecimento como a distinção nomos-physis parecem, a deweyanos como eu, remanescentes da obsessão de Platão com o tipo de certeza encontrado na matemática, e, mais genericamente, com a ideia de que o universal, sendo de algum modo eterno e incondicional, de algum modo oferece uma fuga do que é particular, temporal e condicional.” (RORTY, 2005b, p.120)

²⁴⁴ Para Rorty, os pragmatistas dão um passo além dos românticos quando defendem a eliminação do dualismo razão-paixão, objetivo-subjetivo etc., pois somente dessa forma evita-se cair em um dos polos do dualismo platônico, e, portanto, manter-se preso no interior de sua malha conceitual. “[. . .] ultimamente tenho concluído que é melhor distinguir mais claramente os românticos, que tendem a aceitar a distinção platônica entre razão e paixão, e a exaltar a paixão às custas da razão, dos pragmatistas, que têm pouco a fazer, seja com a distinção razão-paixão, seja com a distinção objetivo-subjetivo.” (RORTY, 2005d, p.253)

Não havendo a dicotomia platônica entre realidade e aparência e, com isso, a necessidade de uma atividade especial capaz de nos revelar o que se encontra oculto, Rorty defende a substituição do privilégio social gozado pela busca do conhecimento com pretensão de validade universal pela esperança social utópica.²⁴⁵

O conhecimento deve responder a nossas necessidades sociais, ele deve visar solucionar os problemas propostos por nossa sociedade historicamente situada. O conhecimento, como tudo que é relevante, é marcado por uma contingência que não deve ser negligenciada em nome de ideais contraditados por nossa situação hermenêutica.

Em sua defesa da eliminação do platonismo, Rorty encontra no privilégio atribuído pela tradição filosófica à verdade e ao conhecimento um alvo legítimo de contestação. O centro da vida humana não deve ser nem a verdade nem o conhecimento, mas a *política democrática*²⁴⁶ e a arte na medida em que elas são produções humanas voltadas para responder a necessidades eminentemente humanas. Dessa forma, não correríamos mais o risco de transferir nossa dignidade a uma realidade que nos seria superior e anterior, e à qual teríamos que pagar um tributo eterno. Devemos abandonar a concepção platônica de que razão, conhecimento e verdade constituem o centro da vida humana.

[. . .] quando Habermas diz que estou defendendo uma posição segundo a qual devemos emancipar nossa cultura de todo o vocabulário filosófico acumulado em torno de razão, verdade e conhecimento, isso me parece inteiramente correto. Não que haja nada de errado com razão, verdade e conhecimento. O que há de errado é a tentativa platônica de colocá-los no centro da cultura, no centro de nosso senso do que é ser um ser humano. (RORTY, 2005a, p.89)

A substituição de nosso vocabulário cultural platonista por um vocabulário livre da doença platônica e mais apto a avançar ideais como a criação de uma política democrática no interior de uma sociedade mais cônica de sua historicidade (e que não veja essa historicidade como um problema a ser superado no contato com algo universal) pressupõe a resignificação de conceitos que são centrais ao vocabulário platônico como o de “racionalidade”, por exemplo. A redefinição de racionalidade sem fazer referência à verdade obedece a tal projeto.

²⁴⁵ Cf. RORTY, 2005a, p.88.

²⁴⁶ Mais adiante esclareço esse conceito central do pensamento de Rorty de maneira mais detida. Nesse ponto basta sabermos que a política democrática visa a construção de uma sociedade cosmopolita, incluyente e democrática a mais ampla possível.

Para Rorty, tradicionalmente a racionalidade é entendida como uma faculdade inata que busca a verdade. “[. . .] ‘racionalidade’ quer dizer o emprego de uma faculdade inata orientada para a verdade [como correspondência].” (RORTY, 2005b, p.105) Os irracionistas seriam definidos pela negação de uma ou mais das premissas indicadas acima, isto é, ou do caráter inato da racionalidade ou da natureza correspondencialista da verdade. Mesmo Habermas poderia ser acusado de irracionista por aqueles que desconfiam de sua rejeição ao caráter correspondencialista da verdade. “Habermas é condenado como irracionista apenas pelos durões que alegam que dúvidas acerca da verdade como correspondência são dúvidas acerca da existência, ou ao menos dúvidas acerca da unidade, da verdade.”²⁴⁷ (RORTY, 2005b, p.105, nota)

A noção de racionalidade de Rorty não se conecta a conceitos como verdade e conhecimento, mas sim a noções como curiosidade, persuasão e tolerância.²⁴⁸ Sua definição de racionalidade não faz referência à verdade.

[. . .] gostaria de que separássemos a noção de racionalidade daquela de verdade. Quero definir racionalidade como o hábito de atingir nossos fins pela persuasão, em vez da força. Como entendo, a oposição entre racionalidade e irracionalidade é simplesmente a oposição entre palavras e socos.²⁴⁹ (RORTY, 2005a, p.90)

Rorty entende que as sociedades ricas e tolerantes são as mais aptas a expressar esse conceito de racionalidade. Essas sociedades teriam como projeto a ser realizado a criação de uma sociedade cosmopolita altamente aberta e capaz de incluir uma pluralidade de visões de mundo. A identidade dessa sociedade

²⁴⁷ Evidentemente há um componente realista na teoria habermasiana. Habermas abandona o correspondencialismo em relação à verdade devido unicamente ao sentido meramente representacionista que este atribui ao conhecimento. Mas ele não nega a unidade da realidade, haja vista defender que um mesmo objeto pode ser igualmente referido por descrições distintas.

²⁴⁸ “[. . .] a noção de racionalidade que ainda acho útil não tem muito a ver com a verdade. Tem mais a ver com noções como curiosidade, persuasão e tolerância [. . .] quero utilizar o termo ‘racionalidade’ de um modo que não o conecta com o conhecimento e com a verdade, mas com as virtudes políticas e morais de sociedades ricas e tolerantes, e com o tipo superior de audiência que se torna possível nessas sociedades.” (RORTY, 2005a, p.100)

²⁴⁹ Em sua concepção anti-essencialista da racionalidade, Rorty não interpreta a “razão” como uma faculdade humana universal, que seria encontrada em todos nós independentemente de nossa comunidade linguística e de nossos hábitos sociais. Em verdade, o que há são virtudes sociais que quando exibidas por alguém nos levam a chamá-la de racional. “No meu entender, não nos tratamos uns aos outros com respeito porque somos racionais. Em vez disso, a ‘racionalidade’ é, na nossa cultura, um dos nomes para nosso hábito de ouvir o outro lado – de tratar a maior parte de nossos interlocutores com o devido respeito. Não há uma faculdade chamada ‘razão’ que nos diga para ouvirmos o outro lado [. . .] há virtudes sociais denominadas ‘conversabilidade’, ‘decência’, ‘respeito pelos outros’, ‘tolerância’ etc. Na nossa cultura, limitamos o termos [sic] ‘racional’ a pessoas que exibem essas virtudes.” (RORTY, 2005c, p.228)

cosmopolita futura não resultaria de um processo sistemático de exclusão de possibilidades humanas, mas sim do reconhecimento da legitimidade da pluralidade de projetos humanos.

Rorty critica Habermas por este afirmar que vinculada à ideia de racionalidade deveria estar uma pretensão universalista (de verdade e de conhecimento). Ele identifica uma falácia naturalista no projeto de Habermas de demonstrar uma normatividade intrínseca ao uso da linguagem pelos seres humanos, o que o faz rejeitar qualquer tentativa de afirmação da existência de conteúdo normativo ligado ao uso da linguagem. Não há nada normativo que possa ser derivado do fato de sermos seres de linguagem. Isso leva Rorty a denunciar as pretensões universalistas habermasianas de se construir uma comunidade de justificação única a partir do fato de sermos usuários de linguagem. Não há na espécie humana algo que nos impulse a formar uma única comunidade de justificação. A racionalidade não deve ser entendida nesse sentido normativo. A linguagem é apenas mais um instrumento adaptativo criado por nossa espécie ao longo de seu processo evolutivo. De nossa habilidade de comunicação não devemos concluir a obrigação moral de instituição de uma comunidade universal de entendimento não-distorcido.²⁵⁰ A ideia avançada por Habermas de uma unidade da razão na pluralidade de suas vozes²⁵¹ seria mero resquício metafísico, produto do não abandono completo do platonismo por nosso autor. Rorty diz: “[. . .] discordo de sua alegação [de Habermas] de que podemos usar a pragmática da comunicação para fazer o trabalho que os metafísicos tinham a esperança de realizar [. . .]”²⁵² (RORTY, 2005b, p.145)

²⁵⁰ Defende Rorty: “Habermas e Apel pensam que um modo de ajudar a criar uma comunidade cosmopolita é estudar a natureza de algo chamado ‘racionalidade’, de que todos os seres humanos partilham, algo já presente dentro deles, mas insuficientemente reconhecido [. . .] Mas suponha-se que se diga que tudo que a racionalidade significa – tudo o que separa os seres humanos de outras espécies animais – é a habilidade de usar a linguagem e assim ter crenças e desejos. Parece plausível acrescentar que não há mais razão para esperar que todos os organismos, que partilham dessa habilidade, formem uma única comunidade de justificação [. . .] Não se espera que uma comunidade única de justificação seja criada pela habilidade para comunicar-se. Pois a habilidade para usar a linguagem é, do mesmo modo que o polegar preênsil, apenas mais um recurso que os organismos desenvolveram para aumentar suas chances de sobrevivência.” (RORTY, 2005b, p.138) e continua: “O que Habermas chama de ‘racionalidade comunicativa’ [. . .] não é um dom natural, mas um conjunto de práticas sociais. Encontra-se, em alguma medida, onde quer que as pessoas estejam dispostas a ouvir o outro lado, a conversar sobre as coisas, a argumentar até que áreas de concordância sejam encontradas, e a seguir os acordos resultantes.” (RORTY, 2005d, p.253)

²⁵¹ Cf. HABERMAS, 2002a, p.151 *et seq.*

²⁵² Habermas, apesar de influenciado pelas críticas de Rorty ao ideal fundacionista do conhecimento, recusa-se a aceitar a eliminação de toda referência à universalidade da razão. Mesmo que os princípios da razão fossem apenas formais e necessitassem ser comprovados na investigação das práticas concretas, eles seriam os únicos a garantir a unidade da razão na multiplicidade de suas

De forma condizente com sua proposta anti-platonista, Rorty desvincula a função comunicativa da linguagem de sua função representativa. A representação de uma realidade independente não cumpre qualquer função na tarefa de construção de uma sociedade mais solidária. A comunicação entre indivíduos de uma comunidade linguística não tem que fazer referência a algo fora dela mesma. A justificação de suas asserções não envolve um indivíduo com uma representação acurada do mundo objetivo independente. A racionalidade, em Rorty, não envolve um elemento epistêmico. Ser racional não diz respeito à representação acurada da realidade, mas sim à construção de uma solidariedade ampla²⁵³ – a mais ampla possível – entre membros de uma mesma comunidade linguística e entre membros de comunidades linguísticas diferentes.²⁵⁴ O núcleo da racionalidade é moral e não epistêmico. Habermas, por sua vez, tende a ver essa proposta de Rorty como incompleta e, por isso, perigosa. A racionalidade não pode ser adequadamente apreendida sem seu núcleo epistêmico. Para Habermas, a racionalidade é tanto moral como epistemicamente condicionada.

vozes. Habermas visa, através da manutenção de uma referência a princípios racionais universais, entre outros objetivos, fugir ao perigo do relativismo, que poderia desembocar ou legitimar – mesmo de forma não intencional – o irracionalismo. Cf. SOUZA, 2005, p.17-18.

²⁵³ A solidariedade entre os membros de uma comunidade de justificação deve substituir a busca por uma objetividade da representação de um mundo externo e independente. “Ao invés então de normas transcendentais a que não temos acesso, só nos resta a solidariedade de nossas crenças e valores comuns, de nossas preferências e de nossas escolhas no contexto comum de nossa forma de vida, o que, para ele [Rorty], contudo, não nos conduz ao relativismo, cuja postura é essencialmente dependente do modelo representacionista do conhecimento já superado, mas, por outro lado, tem como consequência que a justificação dependa sempre de critérios diferentes de acordo com os contextos históricos o que exige de nós que paremos de nos preocupar com a objetividade e nos tornemos satisfeitos com a intersubjetividade.” (OLIVEIRA, 2004, p.31)

²⁵⁴ Cf. RORTY, 2005b, p.147. O desprestígio com que Rorty considera a função representativa da linguagem une-se a sua interpretação instrumentalista da argumentação como manipulação causal. Visto não haver uma realidade externa com a qual comparar nossas asserções, a formação de consenso pela manipulação causal não implica necessariamente uma infração moral, antes, em alguns casos, seria fortemente recomendável. “Habermas diz, corretamente, que estou tentando pôr uma descrição neodarwiniana dos seres humanos no lugar de uma que distingue acentadamente entre o que os animais fazem (manipulação causal) e o que nós fazemos (oferecer argumentos racionalmente convincentes). Para levar a cabo essa substituição, preciso dizer, primeiro, que toda argumentação é, sob uma descrição útil, uma manipulação causal (kausaler Einflussnahme) [sic]. Em segundo lugar, preciso afirmar que alguns tipos de manipulação causal, por meio da linguagem, são altamente desejáveis.” (RORTY, 2005c, p.221) Esse trecho, assim como outros semelhantes, aponta para a aridez do conceito de linguagem de Rorty, já que com ele não poderíamos fazer distinções refinadas como as oferecidas por Habermas entre convencimento argumentativo e manipulação causal. Obviamente, para Rorty, isso não seria um defeito de sua concepção de linguagem, mas produto da tarefa de eliminação de ilusões profundamente arraigadas em nosso vocabulário metafísico platonista.

Em Rorty, portanto, razão, conhecimento²⁵⁵ e verdade devem ser desvinculados de expressões como “estar de acordo com”, “representar a”, “concordar com”, pois elas rebaixam a dignidade humana na medida que a transferem a um para-almém nunca alcançável. Rorty não discorda da proposta de Habermas de conceber a razão como comunicativa, ou seja, linguisticamente mediada e de com isso superar a ideia de razão centrada no sujeito, que Rorty entende como uma criação platônica que pressupõe a isomorfia entre a mente de todos os seres humanos e a natureza do real.²⁵⁶ Mas essa interpretação comunicativa da razão não pode pretender seguir o ideal platônico de um conhecimento verdadeiro universal. Mais uma vez, é preciso que reconheçamos o caráter provisório de todos os nossos acordos, de que eles não podem visar ser definitivos (o que supostamente ocorreria sempre que viessem a representar a realidade em sua natureza objetiva).

Pensar na razão como centrada no sujeito é acreditar que os seres humanos possuem uma faculdade que os capacita a esquivar-se da conversação – ignorar a opinião e avançar direito para o conhecimento. Substituir a razão centrada no sujeito pela racionalidade comunicativa é ver a verdade como aquilo que provavelmente emergirá da conversação livre e imaginosa. É pensar no conhecimento como a obtenção de consenso, mais do que como um estado mental que goza de uma relação mais próxima da realidade do que a opinião. (RORTY, 2005d, p.253-254)

A racionalidade humana é produto da conversação entre os indivíduos no interior de uma comunidade linguística. Cada comunidade estabelece padrões de conversação que respondem adequadamente aos desafios com os quais cada uma se deparou ao longo de sua história. Não há que se falar de imperfeição da linguagem por esta alegadamente não corresponder ao real.

A sociabilidade da razão implica, ainda, que não se pode ser racional isoladamente.²⁵⁷ Unicamente no jogo da conversação linguística é que desenvolvemos as habilidades sociais que convencionamos chamar de racionalidade. Fora da conversação não há qualquer esperança para a razão humana. Essa conversação não pode ter fim, ao contrário do que pensa Habermas, quando acredita haver num jogo argumentativo o melhor argumento, que encerraria o debate e seria

²⁵⁵ Como nos lembra Barry Allen, para Rorty “Conhecimento não requer que um Algo Real transcenda a crença e meça a qualidade cognitiva de nossas conversações. Conhecimento movimenta-se inteiramente no interior do discurso. Conhecimento diz respeito às sentenças que as pessoas consideram verdadeiras, às asserções que elas fazem, aos interlocutores que recebem e criticam tais asserções, e aos padrões que eles obedecem.” (ALLEN, 2000, p.223, tradução nossa)

²⁵⁶ Cf. RORTY, 2005d, p.253, e 1994.

²⁵⁷ Cf. RORTY, 2005d, p.256.

aceito por todos os possíveis argumentantes.²⁵⁸ A imagem evocada por Rorty da razão comunicativa entende-a como uma conversa sem fim enquanto nossa espécie viver.

[. . .] a conversa da humanidade seguirá seu caminho imprevisível pelo tempo que nossa espécie existir – resolvendo problemas particulares à medida que eles venham a surgir, e, levando até o fim as consequências dessas soluções, gerando novos problemas. (RORTY, 2005d, p.256)

Para Rorty, a ideia de sociabilidade da razão é incompatível com a ideia de uma validade universal,²⁵⁹ não só por essa última pressupor a possibilidade de encerrarmos a conversa, mas por entender que a validade universal implica a tarefa de ajustarmos a linguagem humana a uma realidade não-humana, ideal platônico que Rorty convida-nos a jogarmos fora como relíquia da história do pensamento filosófico: uma ideia cuja validade expirou há muito tempo e que não é mais capaz de oferecer intuições ricas para a continuação da conversa, antes se tornou obstáculo para o seu prosseguimento.

3.2.2 Por uma racionalidade comunicativa não universalista

Rorty busca situar de forma clara as aproximações e diferenças entre o seu pensamento e o de Habermas no que concerne à racionalidade comunicativa. Rorty afirma que sua maior divergência com Habermas situa-se na questão sobre a validade universal.

A principal diferença entre Habermas e eu diz respeito à noção de validade universal. Penso que podemos passar sem essa noção e ainda assim ter uma noção suficientemente rica de racionalidade. Podemos manter tudo o que foi bom no platonismo, mesmo depois de abandonarmos a noção de validade universal. (RORTY, 2005a, p.90)

²⁵⁸ “O romantismo [. . .] corroe a pressuposição, comum a Platão, Kant e a Habermas, de que há algo como ‘o melhor argumento’ – melhor não por referência à sua habilidade para convencer alguma audiência particular, mas porque possui validade universal.” (RORTY, 2005d, p.262) Rorty pretende contextualizar a ideia de melhor ou pior argumento ao mesmo tempo, entretanto, que reconhece a existência de audiências melhores ou piores. “Algumas audiências são, obviamente, moral e politicamente melhores que outras. Mas não acho que haja argumentos que sejam intrinsecamente melhores, ou piores, independentemente da qualidade das audiências às quais são dirigidos.” (RORTY, 2005a, p.100)

²⁵⁹ “Meu desacordo básico com Habermas diz respeito à sua tentativa de reter a noção de argumento intrinsecamente melhor, ao mesmo tempo que adota a teoria hegeliana da sociabilidade da razão. Essas duas coisas me parecem [. . .] como óleo e água.” (RORTY, 2005d, p.262)

(Uma rápida digressão aqui é importante. Rorty observa numa nota de rodapé²⁶⁰ que tem uma discordância lateral com Habermas em relação à postulação por este último de três tipos de mundos: o objetivo, o intersubjetivo e o subjetivo. Rorty considera a postulação do mundo social e do mundo subjetivo como desnecessária. A doutrina da triangulação de Davidson, exposta no ensaio *A estrutura e o conteúdo da verdade*²⁶¹, a qual torna inseparáveis a declaração de fatos e a comunicação de fatos, demonstraria o caráter supérfluo da manutenção dos dois últimos mundos.

Na minha opinião, aceitar o argumento de Davidson [da triangulação] torna desnecessário postular o que Habermas chama de “mundos’ análogos ao mundo dos fatos [. . .] para relações interpessoais legitimamente reguladas, e para experiências subjetivas atribuíveis’ [. . .] Mas essa discordância é uma questão lateral [. . .] (RORTY, 2005b, p.109)

Rorty não vê motivos para a distinção entre as pretensões de validade, se se abandonou o representacionismo acerca do conhecimento e o correspondencialismo sobre a verdade.²⁶² Contudo, a não distinção entre as diversas pretensões de validade (verdade, correção normativa, autenticidade ou veracidade) sugere a ideia de que Rorty tem um conceito de linguagem muito estreito.²⁶³ Além disso, essa discordância não é tão lateral como pensa Rorty. A postulação dos três mundos em Habermas fundamenta a distinção entre as pretensões de validade que, por sua vez, está no âmago das divergências entre ambos autores na medida em que de posse dela Habermas opõe-se à naturalização da razão, resguarda um espaço inalienável para a incondicionalidade e evita o relativismo.)

A ideia de validade universal, segundo Rorty, é dependente do objetivo platonista de fazer da linguagem um instrumento de representação de uma realidade

²⁶⁰ Cf. RORTY, 2005b, p.108-109.

²⁶¹ Cf. DAVIDSON, 1990.

²⁶² Rorty questiona Habermas e Wellmer sobre a coerência de eles se oporem à concepção representacionista do conhecimento e à concepção correspondencialista da verdade e ao mesmo tempo manterem a distinção entre dependência de contexto e independência de contexto. “Não tenho certeza de como pessoas como Habermas e Wellmer, que desistiram de teorias correspondentistas da verdade e, conseqüentemente, não podem distinguir entre uma alegação de relatar um hábito de ação e uma alegação de representar a realidade, podem fazer tal distinção entre dependência de contexto e independência de contexto.” (RORTY, 2005b, p.127) Apesar de ter desistido de entender o conhecimento de forma representacionista, devido à inaptidão desta imagem de fazer justiça aos aspectos construtivos envolvidos no processo de lidar com a realidade, Habermas ainda quer dar conta da função representativa da linguagem, o que, segundo Rorty, só poderia ser realizado com a manutenção de um conceito de verdade correspondencialista, rejeitado por Habermas. “Habermas tende a assumir que alegações de verdade são alegações de representar com exatidão, e tende a suspeitar de todos os que, como Davidson e eu próprio, desistem da noção de representação linguística.” (RORTY, 2005b, p.146)

²⁶³ Em diversos momentos de seus textos ele a compara com uma mera ferramenta. Cf. RORTY, 2005b, p.125.

independente. Ele acredita haver uma proximidade entre o seu pensamento e o de Habermas quando este apela para uma comunicação não distorcida, mas declina em reconhecer que esse objetivo possa ser atingido através da distinção entre aparência e realidade, uma dicotomia platonista que não tem lugar num pensamento pragmatista.

A rejeição de Rorty à ideia de incondicionalidade e universalidade ancora-se em sua interpretação do status da razão comunicativa. Esta tem que levar a sério o caráter contextual das comunidades de usuários da linguagem, devendo abandonar qualquer pretensão não-contextual.²⁶⁴ A virada linguístico-pragmática esposada por Rorty, e a conseqüente ausência da necessidade de vincular os nossos discursos a algo não-humano,²⁶⁵ que seria intrinsecamente superior e mais valioso do que nossas crenças, leva-o a concluir que a racionalidade comunicativa corretamente interpretada desfaz-se de ideais platônicos como os de incondicionalidade e universalidade. A validade de uma afirmação feita deve ser medida pelos padrões de justificação estipulados pela comunidade linguística²⁶⁶ diante da qual ela foi levantada e não há escondida por trás da afirmação explicitamente feita – e do esforço argumentativo empreendido para que ela seja considerada válida pelos outros parceiros da comunidade linguística – qualquer pretensão de defendê-la diante de *todas as outras comunidades linguísticas possíveis*. “[. . .] a mudança a favor de uma ‘racionalidade comunicativa’ deveria levar-nos a abandonar a ideia de que, quando faço uma afirmação, faço implicitamente a alegação de poder justificá-la para todas as audiências, existentes ou possíveis.”²⁶⁷ (RORTY, 2005c, p.215)

²⁶⁴ “Nossa finitude consiste no fato de que nunca pode haver uma audiência ideal, apenas mais audiências, espacial, temporal e socialmente limitadas. Desse modo, a ideia de ‘pretensões de validade universal’ parece-me mais uma tentativa do tipo de evasão da finitude que Heidegger corretamente criticou.” (RORTY, 2005c, p.224)

²⁶⁵ “Aquilo que Rorty considera rivalizar com religiões autoritárias é a própria ideia de que na investigação científica e cotidiana nós nos submetemos a padrões constituídos pelas coisas mesmas, a realidade entendida como o objeto da investigação. Aceitar essa ideia, Rorty afirma, é colocar o mundo no papel do Outro não-humano diante do qual nós temos de nos humilhar. A maturidade humana plena requereria de nossa parte reconhecer autoridade somente se o reconhecimento não envolvesse diminuir-nos diante de algo não-humano. A única autoridade que satisfaz esta exigência é aquela do consenso humano. Se concebermos a investigação e o raciocínio em termos de nossa submissão ao mundo, em oposição a sermos responsáveis para com nossos companheiros, nós estaremos simplesmente adiando a complementação do humanismo cuja realização começa com a rejeição de religiões autoritárias.” (MCDOWELL, 2000, p.109-110, tradução nossa)

²⁶⁶ “[. . .] para Rorty, ser uma justificação é simplesmente ser tido como uma justificação por um grupo de pessoas. O que é e o que não é uma *justificação* é, ele afirmou, uma questão *sociológica*.” (PUTNAM, 2000, p.84, grifo do autor, tradução nossa)

²⁶⁷ Rorty acredita que as idealizações defendidas por Habermas na análise da racionalidade comunicativa pressupõem a ideia já abandonada pelo próprio Habermas de uma audiência ideal.

Evidentemente Rorty reconhece que uma asserção feita numa determinada comunidade não impede por si só que esta mesma asserção possa vir a ser defendida numa outra comunidade. Mas esta outra comunidade continuaria sendo apenas isso: mais uma outra comunidade historicamente situada e portanto contextualmente limitada em seus padrões argumentativos e critérios de justificação. O que Rorty nega é que seja viável estabelecermos aqui e agora uma validade universal para qualquer de nossas alegações, visto não fazer sentido uma antecipação factual de todas as comunidades de comunicação humanamente possíveis e, com isso, os infinitos critérios de justificação que a imaginação humana pode vir a criar. Há uma diferença fundamental entre a transcendência da validade universal tal como interpretada por Habermas e a disposição de defender determinadas alegações diante de outras audiências tal como interpretada por Rorty.

Habermas diz que toda alegação de validade tem 'um momento de transcendente validade universal que rompe em pedaços toda provincialidade', por acréscimo ao seu papel estratégico em alguma discussão vinculada a um contexto. Como vejo, a única verdade nessa ideia é que muitas alegações de validade são feitas por pessoas que estariam dispostas a defender suas alegações perante audiências outras, além daquela a que estão no momento se dirigindo.²⁶⁸ (RORTY, 2005b, p.117)

Não se pode romper a provincialidade inerente a nossas argumentações, mesmo quando nos dispomos a defender algo justificado em nossa comunidade de

Rorty exige de Habermas a coerência de abandonar todas as ideias a ela ligadas e dela dependentes. "As noções de uma ordem natural de razões, de uma maneira como as coisas realmente são, independentemente das necessidades humanas, a noção de uma linguagem ideal e de uma validade universal, só podem ser explicadas invocando-se a noção da audiência ideal – a audiência que testemunhou todos os experimentos possíveis, testou todas as hipóteses possíveis e assim por diante. Para explicar o que significa qualquer dessas idealizações, você tem de recorrer à ideia de uma audiência cujos padrões de justificação não podem ser melhorados." (RORTY, 2005c, p.224) Na medida em que Habermas não mais identifica verdade com justificação sob condições ideais – visto o tempo ser um óbice ontológico aos nossos processos justificacionais, que acarreta a impossibilidade de sabermos de antemão quais de nossas crenças resistirão às tentativas futuras de falsificação – as condições de uma situação ideal de fala nunca poderão ser concretizadas. A esse respeito cf. o próximo capítulo.

²⁶⁸ A conclusão que Rorty retira dessas reflexões não poderia ser mais límpida: "[. . .] a disposição de enfrentar audiências novas e não familiares é uma coisa; romper em pedaços a provincialidade é outra bem diferente." (RORTY, 2005b, p.117) Rorty tende a interpretar como apego metafísico a fixação de Habermas em identificar um espaço de validade universal no interior da racionalidade linguisticamente interpretada. "Ambos, Habermas e eu, desconfiamos da metafísica. Mas, enquanto ele pensa que nós devemos encontrar uma interpretação não-metafísica da noção de validade universal, a fim de evitar as seduções do romantismo, penso que aquela noção e a metafísica ou permanecem ambas ou caem juntas." (RORTY, 2005d, p.255) Rorty alega que a ideia de incondicionalidade não é sequer útil. "Habermas [. . .] acredita que Kant estava certo em pensar que não podemos passar completamente sem a noção de incondicionalidade. Ele considera a validade incondicional e universal como uma noção não apenas útil, mas indispensável. Não apenas não consigo ver por que ela seria indispensável, não posso nem mesmo ver que ela seja útil." (RORTY, 2005c, p.228)

linguagem diante de uma outra audiência. A ampliação da audiência relevante em caso de sucesso no empreendimento justificacional não destrói a situacionalidade de nossas crenças, apenas, como já foi dito, amplia o seu escopo de validade.²⁶⁹

Rorty afirma que Habermas faz uma inferência incorreta na medida em que postula a validade universal como intrínseca ao uso comunicativo da linguagem, ou seja, que a linguagem incluiria em sua própria estrutura pretensões de validade universal, sob pena de não ser possível o entendimento intersubjetivo entre os sujeitos que se engajam em um processo de comunicação, entendimento e coordenação linguística das ações. “Eles [Apel e Habermas] vêem [sic] o desejo de verdade representado como desejo de alegar validade universal, como desejo de justificação universal.” (RORTY, 2005b, p.143) Rorty reconhece que a justificação se dá sempre no interior de uma comunidade de usuários de linguagem e que no interior dela os indivíduos devem encontrar assentimento de seus pares para lograr sucesso na justificação de suas afirmações. Mas isso seria perfeitamente compatível com o caráter eminentemente exclusivista dessa comunidade, o que excluiria de sua participação todos aqueles que não preenchessem os requisitos para serem aceitos como um de seus membros. A universalidade pode ser um produto *a posteriori* do contato contingente entre comunidades inicialmente excludentes, mas ela não está inscrita previamente na própria linguagem como pretende Habermas. “A crescente comunicação entre comunidades anteriormente excludentes [. . .] pode gradualmente *criar* a universalidade, mas não consigo ver nenhum sentido em reconhecer uma universalidade como previamente existente.” (RORTY, 2005b, p.144-145, grifo do autor)

Rorty expõe o motivo que, por um lado, leva Habermas e Apel a postular a validade universal como elemento indispensável para o esclarecimento do uso da linguagem, e o motivo que o leva, juntamente com D. Davidson, a rejeitar esse pressuposto como apto a explicar o comportamento linguístico.

Apel e Habermas reúnem a necessidade de coerência e de justificação que é requerida para se fazer qualquer uso da linguagem, e o compromisso com

²⁶⁹ Não há lugar no pensamento de Rorty para noções como as de incondicionalidade e validade universal. A validade de uma asserção está sempre referida a um contexto específico e limitado. “Penso que as noções de incondicionalidade e de validade universal levam a problemas quando você passa de um conjunto de candidatos a outro – isto é, quando você passa das proposições levadas a sério antes de uma revolução intelectual para aquelas levadas a sério depois dela. Penso que é difícil manter as noções de incondicionalidade e de validade universal na mudança de um vocabulário a outro.” (RORTY, 2005a, p.99)

o que eles chamam de ‘validade universal’, um compromisso que só pode ser seguido, consistentemente, se se visa ao tipo de comunicação livre de dominação, que é impossível enquanto existirem comunidades humanas que permaneçam excludentes. Davidson e eu não temos nenhum uso para a alegação de que qualquer ação comunicativa contém uma alegação de validade universal, porque esse assim chamado pressuposto parece-nos não ter nenhum papel na explicação do comportamento linguístico. (RORTY, 2005b, p.143)

O uso da linguagem pode ser perfeitamente explicado sem referência a qualquer pretensão de universalidade, o que torna suspeita a explicação que Habermas oferece sobre os pressupostos inerentes a toda comunicação dotada de sentido. Não há nada no comportamento linguístico que impeça a existência de comunidades exclusivistas e, portanto, excludentes. O comportamento linguístico²⁷⁰ é perfeitamente compatível com a existência de tais comunidades. O empreendimento de Habermas de encontrar na própria estrutura da linguagem o antídoto contra elas estaria fadado ao fracasso.²⁷¹

²⁷⁰ A forma como Rorty lê a diferença entre o uso estratégico e o uso não-estratégico da linguagem pode ser esboçada pelo seguinte trecho: “[. . .] a distinção entre o uso estratégico e o uso não-estratégico da linguagem é apenas a distinção entre casos em que nos preocupamos em convencer os outros [uso estratégico, que autorizaria todo e qualquer recurso para obter o convencimento do outro, na concepção de Rorty] e casos em que esperamos aprender alguma coisa. Neste último conjunto de casos, estamos bastante desejosos de abandonar nossas opiniões atuais se ouvirmos uma coisa melhor.” (RORTY, 2005b, p.119) Pelo exposto acima podemos concluir que Rorty concebe a linguagem de tal maneira que o seu emprego estratégico leva ao convencimento. Habermas fala aqui de persuasão, reservando o termo “convencimento” para o uso não-estratégico da linguagem. Rorty rejeita a ideia de que a diferença entre o uso estratégico e o uso não-estratégico da linguagem tenha a ver com a diferença entre discurso dependente de contexto e discurso universalmente válido – este último seria mera fábula platonista do qual deveríamos nos livrar. Entendemos, entretanto, que Rorty tem uma concepção de linguagem muito estreita, o que o leva a não aceitar a distinção proposta por Habermas no tocante a essas duas formas de uso da linguagem, uma voltada para a persuasão, que admitiria qualquer recurso para obter a aceitação de determinada ideia e para a construção de um falso consenso, e uma voltada para o convencimento, que pressuporia a exclusão de qualquer forma de coerção na construção de uma convergência de opiniões.

²⁷¹ Rorty recorre a D. Davidson para reforçar sua tese de que o comportamento linguístico é totalmente compatível com a existência de comunidades excludentes. Nesse sentido, haveria uma diferença crucial entre a natureza da reflexão de Davidson sobre o discurso e aquela defendida por Habermas e Apel. “Uma comunidade radicalmente excludente [. . .] é tão boa quanto qualquer outro tipo de comunidade, para os propósitos davidsonianos. Essa é a diferença entre o que Davidson pensa que você pode tirar da reflexão sobre a natureza do discurso, e o que Apel e Habermas pensam do projeto incluyente – um argumento que diz que as pessoas que resistem a esse projeto estão se envolvendo em autocontradição performativa.” (RORTY, 2005b, p.142) “[. . .] Davidson pensa que qualquer comunidade de justificação servirá para fazer de você um usuário da linguagem e alguém que tem crenças, não importando quão ‘distorcida’ Apel e Habermas possam julgar ser a comunicação no interior dela. Do ponto de vista de Davidson, a filosofia da linguagem se esgota antes de alcançarmos os imperativos morais que constituem a ‘ética do discurso’ de Apel e Habermas.” (RORTY, 2005b, p.142-143) Caso aceitemos a interpretação de Rorty sobre Davidson torna-se patente que ambos autores não usam o termo “justificação” no mesmo sentido que Habermas. As diferenças são claras: Habermas entende a justificação num contexto normativo, isto é, no interior de uma situação de fala não-distorcida que atenda aos pressupostos ideais da comunicação. Fora desse contexto o que temos são justificações aparentes, ou seja, que só têm aparentemente cumpridas aqueles pressupostos. Na medida em que Rorty e Davidson entendem a

Verdade, universalidade e incondicionalidade são conceitos vazios, pois o seu emprego não altera nada em uma prática discursiva. Eles não são aptos a produzir diferenças relevantes na prática. Conceitos como honestidade, caridade, paciência, inclusividade, têm efeitos concretos numa prática discursiva, pois levam a sua melhora em contraposição àquelas práticas discursivas que não fazem uso de tais conceitos. Entretanto, segundo Rorty, Habermas considera que a orientação para a verdade e a incondicionalidade a esta inerente produz uma diferença na prática já que permite acusar de autocontradição performativa todos aqueles que rejeitem fazer alegações de verdade incondicional quando argumentam.

Habermas pensa que ‘o discurso universal de uma comunidade ilimitada de interpretação’ é ‘assumido inevitavelmente’ por qualquer um (inclusive eu) que entre numa discussão [. . .] A grande questão é se alguém já foi um dia convencido pela acusação de autocontradição performativa. Acho que não há muitos exemplos claros de essa acusação ter sido levada a sério. (RORTY, 2005b, p.121-122)

Para Rorty, deweyanos como ele descrevem sua prática excluindo termos como “universal”, “incondicional”, e “transcendência”, e se reconhecem perfeitamente bem nessa descrição que oferecem de si mesmos. Como acusa-los, então, indaga-se Rorty, de fazerem algo que eles não reconhecem estar fazendo? Rorty afirma que pragmatistas como ele não são capazes de tornar plausível a distinção entre alegações independentes de contexto e alegações dependentes de contexto. O único motivo compreensível que Rorty acredita existir na insistência de Habermas em manter a distinção entre alegações dependentes de contexto e alegações independentes de contexto seria o receio de cair no relativismo, caso esta distinção seja borrada. Mas Rorty diversas vezes afirma não se considerar um relativista, visto esta perspectiva filosófica implicar uma pluralidade de verdades. Posto recomendar que nos livremos desse conceito devido à sua obstrução para o desenvolvimento de uma política democrática consciente de si, Rorty indica que o relativismo não é uma ameaça genuína às suas formulações.²⁷²

justificação somente pelo resultado que ela produz – o consenso – e não pela forma como este é alcançado, fica evidente que Habermas não usa esse termo no mesmo sentido em que o fazem Rorty e Davidson.

²⁷² “Os filósofos que temem o relativismo estão comprometidos com a ideia de que nós precisamos de um critério para distinguir justificações e obrigações reais daquelas aparentes, e maturação real de maturação aparente. Desde quando a distinção aparência-realidade parece-me uma relíquia de nosso passado autoritário [. . .] não estou preocupado com o relativismo. O medo do relativismo me parece o medo de que não haja nada no universo para segurar, exceto uns aos outros.” (RORTY, 2005c, p.228)

A citação acima revela que, para Rorty, a acusação de autocontradição performativa é inócua contra o preconceituoso, já que não o faria mudar de posição. Mas poderíamos objetar a Rorty que isso não anula o fato de o preconceituoso contradizer-se performativamente. Rorty alegaria que o problema é que esta contradição não provocaria nenhuma alteração na prática do preconceituoso: o reconhecimento da contradição performativa não teria o poder de modificar a posição do preconceituoso em direção a práticas não preconceituosas. Mas se Rorty assim procedesse ele estaria colocando em risco também os conceitos que ele acredita fazerem diferença na prática, isto é, os conceitos de *honestidade*, *paciência*, *caridade*, *inclusividade* etc. Estes também não teriam o poder de alterar as práticas de indivíduos preconceituosos, que estariam em contradição com eles a partir do momento que se percebessem em contradição performativa e rejeitassem mudar sua posição.

As dificuldades de Rorty sobre este ponto se aprofundam quando avaliamos suas críticas à ideia de comunidade universal de justificação.

[. . .] como disse Aristóteles, todos os seres humanos, por natureza, desejam conhecer. Esse desejo os reúne numa comunidade universal de justificação. Para um pragmatista, no entanto, esse dito aristotélico parece completamente enganoso. Ele reúne três coisas diferentes: a necessidade de tornar nossas crenças coerentes, a necessidade do respeito de nossos semelhantes (*peers*) e a curiosidade. Nós, pragmatistas, achamos que a razão para as pessoas tentarem tornar suas crenças coerentes não é que elas amam a verdade, é que elas não podem deixar de fazê-lo. Nossas mentes não suportam mais a incoerência do que nossos cérebros podem suportar qualquer desequilíbrio neuroquímico que seja o correlato fisiológico de tal incoerência. (RORTY, 2005b, p.139)

É interessante observarmos que a necessidade de tornar nossas crenças coerentes defendida aqui por Rorty vem logo depois de o mesmo autor ter rejeitado que a contradição performativa leve alguém a alterar sua perspectiva para fugir desta contradição. Mesmo que haja a defesa de que uma contradição performativa não se instaura entre as crenças em si, mas entre estas e a atitude que elas ensejam, isto é, uma contradição performativa se dá sempre entre dois níveis distintos da linguagem, fica difícil conciliar sem argumentos *ad hoc* essas duas afirmações. Uma possível solução para esse aparente paradoxo seria Rorty afirmar que a contradição performativa não é enxergada pelo preconceituoso, por exemplo, como uma contradição. Mas não foi nessa direção que Rorty argumentou. Ele defendeu, em verdade, que a contradição performativa, mesmo quando percebida como tal, não

levaria o preconceituoso a alterar seu comportamento excludente em relação a diversas outras comunidades de justificação.

No fim das contas, para Rorty, a superioridade moral das comunidades incluídas sobre as comunidades excludentes não se radica na natureza da linguagem e nem pode ser desta derivada.²⁷³

Acho que ele [Habermas] comete um erro tático quando tenta preservar a noção de incondicionalidade, embora eu pense que Habermas tem toda razão quando diz que precisamos *socializar e linguistificar* a noção de 'razão', tomando-a como comunicativa. Acho, ainda, que devemos ir mais longe: precisamos naturalizar a razão, abandonando a alegação, de Habermas, de que 'um momento de *incondicionalidade* está contido no *processo factual* de mútuo entendimento'. (RORTY, 2005b, p.107, grifo do autor)

Rorty propõe a naturalização da razão com a consequente rejeição da ideia de um suposto núcleo de incondicionalidade. Não há incondicionalidade nas práticas de ação e entendimento entre os sujeitos linguísticos. A naturalização da razão levaria ao relativismo que, por sua vez, impediria a defesa racionalmente fundamentada de uma política democrática como racionalmente superior a uma política totalitária. Rorty não crê que o conceito de racionalidade, tal como ele o entende, possa fundamentar esta preferência e superioridade da política democrática em detrimento da política totalitária. O termo "razão" não está moralmente vinculado nem com a posição incluída dele e de Habermas nem com a posição excludente do preconceituoso. A razão seria algo moralmente neutro.²⁷⁴ Ao contrário do que pensa Habermas, a defesa de uma política democrática não é uma posição neutra e não deve admitir o conceito de incondicionalidade.²⁷⁵

3.2.3 Justificação ao invés de verdade

²⁷³ "Nós usuários da linguagem, que pertencemos a essa tradição [inclusivista] minoritária, somos moralmente superiores aos que [exclusivistas] não pertencem a ela, mas esses que não pertencem não são menos coerentes em seu uso da linguagem." (RORTY, 2005b, p.143)

²⁷⁴ Cf. RORTY, 2005b, p.123.

²⁷⁵ Cf. RORTY, 2005b, p.108. Rorty expressa da seguinte forma o ponto mais profundo do desacordo entre ele e Habermas. "O desacordo mais profundo entre mim e Habermas pode ser sobre se a distinção entre o incondicional e o condicional, em geral, e a distinção entre moral e prudência, em particular, é uma marca de maturidade ou um estágio de transição no caminho para a maturidade. [...] Dewey pensava que o desejo de universalidade, incondicionalidade e necessidade era indesejável, porque conduzia para longe dos problemas práticos da política democrática, para uma terra do nunca da teoria. Kant e Habermas pensam que é um desejo desejável, um que se tem quando se atinge o mais alto nível de desenvolvimento moral." (RORTY, 2005b, p.160)

Em sua argumentação sobre a relação entre verdade e justificação, Rorty procura fugir ao platonismo na medida em que observa o contraste entre ambos conceitos não como uma oposição entre “o real e o ideal”, mas antes como uma oposição entre audiências menos informadas e audiências melhor informadas.²⁷⁶ A recusa de Rorty do platonismo (e de sua conseqüente valorização do não-humano em detrimento do humano) leva-o a exigir que nossos interesses intelectuais sejam guiados pelo ideal de um maior entendimento entre os indivíduos e não uma maior concordância com a realidade objetiva.²⁷⁷ A diferença entre a justificação e a verdade não se radica no fato de a primeira limitar-se às nossas condições epistêmicas de conhecimento do mundo e a segunda depender de um contato nosso com a realidade mesma. Rorty procura ressignificar o conceito de justificação de forma a não o fazer dependente do conceito de verdade (em sua acepção representacionista e correspondencialista). Visto conceber a justificação como intrinsecamente ligada a um contexto (que é sempre limitado, linguisticamente condicionado e historicamente situado), Rorty afirma que é perfeitamente possível imaginarmos uma situação na qual algo que é justificado para nós deixe de sê-lo para uma audiência futura diferente da nossa e melhor informada sobre o assunto em questão. Essa distinção entre o que é atualmente justificado e o que será aceito como justificado amanhã permite a formulação da expressão “justificado, mas não verdadeiro”.²⁷⁸ A expressão “é verdadeiro” aqui não envolve qualquer relação entre nossas asserções e crenças com a realidade, mas apenas entre a audiência atual e uma audiência futura. Esse sentido de “é verdadeiro” Rorty denomina sentido “*acautelatório*”, ou seja, “verdadeiro” serve para acautelar-nos de que o que consideramos hoje como plenamente condizente com nossos padrões de justificação pode não sê-lo no futuro, quando esses padrões vierem a ser alterados por uma melhor compreensão do tema desenvolvida por uma outra audiência, que será uma versão melhor de nós mesmos.

²⁷⁶ Cf. RORTY, 2005a, p.95.

²⁷⁷ “[. . .] precisamos reformular nossas ambições intelectuais em termos de nossas relações com outros seres humanos, em vez de em termos de nossa relação com a realidade não-humana [. . .] tal alegação é uma com que Apel e Habermas estão inclinados a concordar, embora achem que meu modo de realizar esse projeto vai longe demais.” (RORTY, 2005b, p.105-106, nota) Neste ponto é interessante lembrarmos da distinção de Habermas entre verdade e correção normativa. A primeira trata da relação entre linguagem (intersubjetividade) e mundo objetivo, enquanto que a segunda da relação entre seres humanos mediada linguisticamente. Estabelecer que regras devem guiar as ações dos indivíduos entre si é diferente de estabelecer fatos sobre objetos do mundo. A primeira relação ocorre entre linguagem (intersubjetividade) e mundo não-humano, a segunda relação entre os próprios indivíduos, isto é, no interior de uma realidade eminentemente humana.

²⁷⁸ Sobre essa diferença em Rorty, cf. ainda BILGRAMI, 2000, p.244.

Há muitos usos para a palavra “verdade”, mas o único que não poderia ser eliminado da nossa prática linguística com relativa tranquilidade é o uso acautelatório (*cautionary*). É o uso que fazemos dessa palavra quando contrastamos justificação e verdade, e dizemos que uma crença pode ser, ao mesmo tempo, justificada e não-verdadeira. Fora da filosofia, recorremos a esse uso acautelatório para contrastar audiências menos informadas com audiências mais bem informadas, audiências passadas com audiências futuras. Em contextos não-filosóficos, a razão para contrastar verdade e justificação é simplesmente lembrar-nos de que pode haver objeções (levantadas a partir da descoberta de novos dados, ou de hipóteses explicativas mais engenhosas, ou de uma mudança no vocabulário utilizado para descrever os objetos em discussão) que ainda não ocorreram a ninguém.²⁷⁹ (RORTY, 2005b, p.112)

O uso “acautelatório” de “é verdadeiro”, refere-se à distinção entre verdade e justificação, mas não da maneira como a tradição platonista convencionou relacionar os dois conceitos: fazendo com que a justificação dependesse da verdade na medida em que justificar algo significaria justificar a sua verdade, ao passo que a verdade de uma crença ou asserção não dependeria de ela estar ou não justificada, visto a verdade ser independente da justificação. Nesse sentido, seria plenamente possível afirmar algo verdadeiro sem haver meios epistêmicos para justificá-lo. O *truth-maker* de uma asserção ou crença seria a realidade objetiva à qual ela se refere e não seu processo justificacional.

Contra-pondo-se a essa visão tradicional da relação entre verdade e justificação, Rorty lembra-nos que a justificação é sempre relativa a uma audiência específica e que mudanças nos critérios justificacionais de uma audiência para outra podem levar à deslegitimação de algo anteriormente considerado justificado. Assim, a diferença entre novas e velhas audiências ocupa no pensamento de Rorty um lugar central para o entendimento adequado da distinção entre verdade e justificação. Somente por meio da diferença entre audiências é possível compreendermos o uso “acautelatório” do termo “verdadeiro”. Este dispensa a formulação de uma teoria sobre a natureza da verdade, pois não há nada oculto no uso dessa palavra que justifique uma tal teoria.²⁸⁰

²⁷⁹ Sobre o uso “acautelatório” da verdade, cf. ainda ENGEL, 2007, p.8 *et seq.*

²⁸⁰ “Minha premissa de base, que você só pode trabalhar por aquilo que reconhece, é um corolário do princípio de James, de que uma diferença deve fazer uma diferença na prática para que possa ser digna de ser discutida. A única diferença entre verdade e justificação que faz uma diferença dessas é, tanto quanto posso ver, a diferença entre velhas audiências e audiências novas. É essa a atitude pragmatista que acho apropriada em relação à verdade: ter uma teoria filosófica sobre a natureza da verdade, ou sobre o significado da palavra ‘verdadeiro’, não é mais necessário que ter uma teoria acerca da natureza do perigo, ou do significado da palavra ‘perigo’.” (RORTY, 2005b, p.112)

Rorty defende que a verdade não pode ser o objetivo dos esforços humanos, porque ela é irreconhecível. Nunca podemos saber se estamos de posse ou não da verdade de uma crença (em seu sentido representacionista e correspondencialista²⁸¹), o que torna sem sentido envidar esforços para conquistá-la, posto jamais sabermos se a obtivemos ou não. O tópico verdade, ao contrário do que pensa Habermas, não possui qualquer relevância para a política democrática, para a tentativa de construção de uma sociedade melhor, mais aberta e pluralista que a nossa.²⁸² Ao contrário da verdade, a justificação é perfeitamente reconhecível já que depende apenas de nossos critérios atuais de legitimação de uma asserção e/ou crença. Sempre podemos saber se atingimos a justificação para determinada crença, bastando para tanto observarmos a anuência ou não de nossos parceiros de argumentação sobre a validade dos argumentos que levantamos para defender aquilo em que cremos.²⁸³ Crenças, por serem hábitos de ação, servem para guiar as ações dos indivíduos no mundo e não para representar de forma acurada a realidade independente. O sentido “acautelatório” da verdade lembra-nos apenas do caráter contingente de nossas justificações, que não faz sentido pretendermos estar de posse de uma crença irrefutável, uma crença que sairia incólume diante de todas as audiências atuais e futuras. O desejo de incondicionalidade para nossas crenças é vão e sinal de imaturidade. O uso “acautelatório” de “verdade” não compromete a justificação com alguma forma de incondicionalidade. Os limites cognitivos humanos não permitem que

²⁸¹ “[. . .] além da noção de verdade independente de ponto de vista e de contexto, o alvo central da crítica rortyana é a concepção ‘correspondentista’ da verdade, segundo a qual o pensamento deve ‘refletir’ ou ‘representar’, fielmente, uma realidade inteiramente objetiva.” (SOUZA, 2005, p.15)

²⁸² Rorty considera que Habermas ainda está preso ao logocentrismo que ele tanto critica, posto reservar um espaço nuclear para a questão da verdade em suas análises do funcionamento pragmático da linguagem. “[. . .] só uma atenção exagerada à declaração de fatos faria alguém pensar que há um objetivo para a investigação chamado ‘verdade’, por acréscimo àquele chamado justificação. Mais genericamente, somente uma atenção exagerada à declaração de fatos faria alguém pensar que uma alegação de validade universal é importante para a política democrática.” (RORTY, 2005b, p.109) Muitas vezes em seus escritos Rorty parece ter problema com o termo “verdade”, como podemos ver no trecho seguinte. Discutindo a *teoria da triangulação* de D. Davidson, que estipula uma relação indissociável entre falante, ouvinte e mundo, Rorty recusa concebê-la como uma teoria da verdade. “Não vejo por que, fora de um respeito à memória de Tarski, uma teoria que codifica os resultados dessa triangulação deveria ser descrita como uma teoria da verdade, em vez de uma teoria do comportamento de um certo grupo de seres humanos.” (RORTY, 2005b, p.115, nota) Essa ojeriza ao termo “verdade”, por parte de Rorty, origina-se do fato de ele identificar nesse termo a condensação de todas as pretensões absolutistas que impedem a transformação das práticas atuais em práticas melhores – cf. ENGEL, 2007. O termo “verdade” aplicado às práticas de uma comunidade tem o efeito de engessá-las, imunizando-as contra revisões futuras necessárias, o que bloqueia a superação de práticas dogmáticas, preconceituosas e excludentes, e sua substituição por outras mais tolerantes e democráticas.

²⁸³ Cf. RORTY, 2005b, p.105-106.

tenhamos acesso a algo incondicionado, o que nos impede de afirmar verdade para qualquer de nossos conhecimentos e demonstra a falta de sentido em estipular a verdade como a meta de nossas investigações.²⁸⁴

Rorty rejeita a ligação interna entre verdade e justificação defendida por Habermas.

[. . .] quando Habermas diz que há uma ‘conexão interna entre justificação e verdade’, uma conexão que ‘explica por que podemos, à luz da evidência de que dispomos, levantar uma alegação incondicional de verdade que aponta para além do que está justificado’, eu protesto que simplesmente não há aí um *explicandum*. (RORTY, 2005c, p.215)

A tese de Habermas de que para entendermos a pragmática do discurso precisamos esclarecer a relação entre verdade e justificação pressupõe que há uma diferença significativa entre ambos conceitos. Mas a verdade não deve ser entendida como apontando para algo distinto da justificação.²⁸⁵ Não há uma relação interna entre verdade e justificação – que necessite ser explicitada por meio da constituição de uma teoria da verdade – pelo simples fato de a justificação não se referir a alguma coisa outra além dela mesma. A justificação é um procedimento circular que começa com nossas crenças e termina em nossas crenças. Desprovida de sua função representacionista a linguagem não se agarra a algo diferente de si mesma que sustentaria a incondicionalidade exigida pela verdade.²⁸⁶

²⁸⁴ Cf. RORTY, 2005b, p.131. É somente por acreditar em uma diferença mais profunda entre verdade e justificação que Habermas, segundo Rorty, não faz a redução da verdade ao seu sentido “acautelatório”. “[. . .] a questão é se faz qualquer diferença você dizer que a sentença S é verdadeira, ou simplesmente oferecer uma justificação para ela dizendo ‘aqui estão minhas razões para acreditar em S’. Habermas pensa que há uma diferença porque acha que, quando você afirma S, alega uma verdade, você alega representar o real, e essa realidade transcende o contexto.” (RORTY, 2005b, p.146) Rorty defende uma interpretação fraca de termos como “verdade”, “racionalidade” e “justificação”. Estes devem ser entendidos como meios não-violentos de se forjar o consenso. “[. . .] penso que tudo o que pode ser obtido da gramática de ‘verdadeiro’ e de ‘racional’ é o que podemos obter da gramática de uma ideia bastante tênue de ‘justificação’. Essa ideia tênue significa pouco mais que usar meios não-violentos para mudar a mente das pessoas.” (RORTY, 2005b, p.151)

²⁸⁵ Davidson identifica uma certa imprecisão na argumentação de Rorty sobre a relação entre verdade e justificação. “Curiosamente, Rorty de forma prudente afirma que a verdade não é uma norma e que em princípio não há diferença entre o que é verdadeiro e o que é justificado [. . .] Se não existe qualquer diferença, a verdade é idêntica àquilo que é justificado; mas Rorty alega que existe muita coisa a ser dito sobre a justificação, mas pouco a ser dito sobre a verdade. Se, como parece ser, é uma norma legítima querer ser justificado, mas não buscar a verdade, então deve haver uma grande diferença entre elas.” (DAVIDSON, 2000, p.74, nota, grifo do autor, tradução nossa)

²⁸⁶ Como indica Cometti (2005, p. 66, grifo do autor): “[. . .] [para Rorty] a impossibilidade de transcender a linguagem na ou pela linguagem nos leva a abandonar a preocupação de fazer *corresponder* à nossa linguagem e/ou a nossas crenças *objetos* ou um *dado* que não dependeriam dela.”

Uma consequência importante dessa linha de reflexão é a recusa de Rorty, segundo ele por motivos pragmatistas, da distinção operada por Habermas entre a esfera da ação e a esfera do discurso. Não sendo a verdade um conceito autônomo em relação à justificação, não haveria uma esfera específica em que nossas pretensões de verdade pudessem ser avaliadas de forma independente das nossas ações. A esfera discursiva de virtualização do real para a avaliação independente das pretensões de verdade concebida por Habermas é produto dessa distinção indevida entre uma esfera da ação prática e uma esfera do discurso teórico.

Um discurso racional é simplesmente mais um contexto de ação [na medida em que as crenças são apenas hábitos de ação], no qual uma certeza comportamental se evidencia. Não há nenhum duplo papel [para o conceito de verdade] a ser representado e nenhuma tradução [entre a esfera da ação e a esfera do discurso] a ser realizada. (RORTY, 2005c, p.216)

Nesse sentido, seria desnecessária a formulação de uma teoria que explicasse a passagem da esfera da ação para a esfera do discurso na medida em que, se há uma transição aqui, ela não pode ser dita ocorrer entre duas esferas distintas, mas conectadas – como pensa Habermas –, mas sim entre dois contextos de ação que possuem apenas especificidades. Em um lidamos com a realidade não humana que nos cerca; no outro lidamos com a realidade humana de outras pessoas capazes de argumentar. Nesse sentido, afirma Rorty:

Os discursos racionais são a espécie de contexto de ação no qual se está tentando adquirir melhores hábitos de ação, por comparação e contraste dos seus próprios hábitos com os de outras pessoas. Nesses contextos, sua certeza comportamental evidencia-se na tentativa de justificar a própria crença [. . .] [E conclui:] A passagem de um contexto de ação para outro não levanta problemas filosóficos que possam ser resolvidos por meio de uma compreensão melhor do conceito de verdade. (RORTY, 2005c, p.216)

Mais uma vez a argumentação rortyana aponta para o imperativo de nós abandonarmos as ilusões platonistas de que a filosofia poderia resolver os problemas relevantes com os quais nos defrontamos no cotidiano. Uma teoria da verdade não nos auxiliará em nada na tentativa de construção de hábitos comportamentais melhores.

O entendimento de Rorty acerca do uso “acautelatório” da verdade não se fundamenta na suposta incondicionalidade do uso da expressão “é verdadeiro”. Rorty só aceita entender o termo “incondicional” aplicado a “verdadeiro” no sentido de exigir um uso “acautelatório” para a expressão “justificado, mas talvez não verdadeiro”.

Toda força pragmática da alegação de que a verdade não é condicional está em *expressar* a disposição de mudar de opinião se as circunstâncias se alterarem, e não em explicar ou justificar essa disposição [. . .] falar da verdade como sendo incondicional é apenas mais uma maneira de expressar nosso senso de falibilidade contrita [. . .] A incondicionalidade da verdade não tem nenhum conteúdo positivo, para além ou acima da função acautelatória de expressões como 'justificado, mas talvez não verdadeiro'. (RORTY, 2005c, p.217-218, grifo do autor)

Rorty não interpreta a justificação como conceito normativo (como o faz Habermas), o que o leva a concebê-la muito mais pelo resultado que alcança, pela produção de um consenso entre membros de uma comunidade linguística. Excetuando sua defesa da exclusão de meios violentos de coerção para atingir o consenso, Rorty diz não haver conteúdo normativo no conceito de justificação. É como se fosse pouco importante a maneira como o consenso é produzido. Mas Rorty se refere a “audiências relevantes” como aquelas diante das quais o esforço de justificação de nossas crenças faz sentido. Essa exigência positiva, a nosso ver, só pode ser adequadamente entendida se a interpretarmos como resultado de um sentido normativo subjacente à justificação.

O caráter condicional da justificação e a impossibilidade de se atingir uma verdade incondicional para qualquer de nossas crenças permitem a aceitação do falibilismo como consequência direta da rejeição aos ideais platonistas. Esta postura mais humilde em relação às nossas crenças não é uma marca presente em todas as sociedades, mas principalmente de sociedades tolerantes, liberais e democráticas ocidentais. O falibilismo deve andar lado a lado com a tentativa de efetivação da política democrática. Mas Rorty nos lembra da diferença fundamental entre uma postura falibilista e uma postura cética. O ceticismo, ao contrário do falibilismo, está ligado diretamente ao receio de não se poder atingir uma verdade incondicional, o que o vincula fortemente à ilusão platonista. O erro que produz o ceticismo ancora-se na ideia de que as crenças representam a realidade e de que a verdade é uma relação de correspondência.²⁸⁷ O falibilismo só é possível depois de termos exorcizado os fantasmas da incondicionalidade e universalidade.

3.2.4 Convergêntismo e incomensurabilidade

²⁸⁷ “Qualquer teoria que encare o conhecimento como exatidão da representação, e que afirme que somente se pode ter certeza racionalmente sobre representações, tornará o ceticismo inevitável.” (RORTY, 1994, p.122) Cf. ainda OLIVEIRA, 2004, p.28.

Um ponto importante da divergência entre Habermas e Rorty diz respeito à ideia de convergência das crenças. Segundo esta ideia, que tem suas origens no pensamento pragmatista de Peirce, se a investigação seguir um curso suficientemente longo, todas as crenças sobre determinado tema convergirão para uma única opinião²⁸⁸ identificada com a verdade.²⁸⁹ Ao final da investigação seria perfeitamente possível que, de uma lista de candidatos à verdade, se construísse um consenso sobre qual entre esses candidatos deveria gozar da anuência de todos os investigadores. No caso de Habermas, que recusa conceber a verdade em sentido representacionista, a universalidade inerente à opinião única não resultaria da correspondência das crenças com uma realidade objetiva, mas sim dos pressupostos universalistas do discurso.

Rorty rejeita o convergentismo por entender que ele está intimamente ligado com uma concepção representacionista do conhecimento e correspondencialista da verdade. Não faria sentido propor o convergentismo se este não se sustentasse na defesa de que há uma realidade extralinguística objetiva e independente e que nossas crenças podem representá-la de forma acurada e definitiva. Mesmo a assertibilidade ideal, que procuraria romper com o representacionismo e com o correspondencialismo, tão logo afirme a possibilidade de uma opinião final, definitiva e irrevogável, só faria sentido com a defesa de que *em algum sentido* nossas crenças estão em contato, correspondem e representam uma realidade independente.²⁹⁰ Além disso, o convergentismo alia-se à assunção de que em algum momento a investigação se encerrará e a formulação de hipóteses explicativas não fará mais sentido. Para Rorty, imaginar que em algum momento da história nós deixaremos de formular

²⁸⁸ “[. . .] toda investigação postula um ‘fim ideal’, caracterizado pelo princípio de uma concordância – ‘no final da investigação’ – entre todos os pensadores.” (COMETTI, 2005, p.71)

²⁸⁹ “Verdade, assim concebida, é a opinião que a ciência irá eventualmente atingir, sendo fadada (como afirma Peirce) em última instância a ser alcançada pelos esforços da comunidade científica permanente [. . .] isso levou-o [Peirce] à sua bem conhecida caracterização da verdade como ‘a opinião que está fadada a ter ao final a anuência de todos aqueles que investigam (utilizando métodos científicos)’.” (RESCHER, 2002, p.67, tradução nossa)

²⁹⁰ Rorty critica Putnam por este aceitar a assertibilidade ideal e rejeitar o convergentismo. Para ele, as duas noções estão mutuamente ligadas. “[. . .] o único sentido em que a verdade é só uma é que, se o processo de desenvolver novas teorias e novos vocabulários for encerrado, e houver acordo sobre os propósitos a serem preenchidos por uma crença [. . .] então um consenso será desenvolvido acerca de qual verdade de uma lista finita de candidatas, deve ser adotada.” (RORTY, 2005b, p.116) A ligação defendida por Rorty entre assertibilidade ideal, convergentismo e o par conceitual representacionismo/correspondencialismo só acentuaria a contradição da adesão de Putnam à assertibilidade ideal e sua recusa ao mesmo tempo do representacionismo/correspondencialismo.

perguntas novas, que engendrarão novos processos investigativos e possibilitarão o estabelecimento de novas crenças, é acreditar que será possível encerrar a história humana por eliminação de sua capacidade inventiva. Este é um sonho absolutista e autoritário contra o qual vale a pena lutar.²⁹¹

A recusa de Rorty do convergentismo não o compromete com a tese da incomensurabilidade entre jogos de linguagem. “Concordo inteiramente com Wellmer que ‘a racionalidade – em qualquer sentido relevante da palavra – não pode terminar no limite de jogos de linguagem fechados (pois não existe tal coisa)’.” (RORTY, 2005b, p.133) Entretanto, na leitura que Rorty faz da teoria de Wellmer²⁹², o fato deste defender que não há jogos de linguagem incomensuráveis²⁹³ permite-lhe estipular a existência de razões que poderiam ser aceitas em qualquer jogo de linguagem, o que abre espaço para a afirmação de que haveria, em princípio, uma justificação última absolutamente válida. Rorty, apesar de aceitar a rejeição à incomensurabilidade, não retira disso a mesma conclusão de Wellmer sobre a justificação. Ele apresenta o passo que considera ilegítimo na argumentação de Wellmer. “Não vejo como passar, da premissa de que não há coisas tais como padrões mutuamente ininteligíveis de argumentação, para a conclusão de que as pretensões das sociedades democráticas são ‘transcendentes de contexto’.” (RORTY, 2005b, p.133) Em sua crítica a Wellmer, Rorty segue a mesma linha argumentativa utilizada para opor-se a Habermas: não existe argumentação transcendente de contexto.²⁹⁴ A justificação oferecida pelas

²⁹¹ O convergentismo está ligado, ainda, à tese de que o espaço de razões é finito. Mas a postulação desse espaço só faz sentido, mais uma vez, se o conhecimento for concebido de forma representacionista e a verdade como correspondência com a realidade independente. “[. . .] se não tomarmos o conhecimento como uma representação precisa da realidade, nem a verdade como correspondência com a realidade, então fica mais difícil ser um convergentista, e mais difícil pensar o espaço de razões como sendo finito e estruturado.” (RORTY, 2005b, p.132) Rorty vê a argumentação de Habermas a favor do *melhor argumento* comprometida com uma ordem natural de razões. “Dizer que não há isso de uma proposição ser justificada *tout court*, ou de um argumento ser melhor *tout court*, significa dizer que todas as razões são razões para determinadas pessoas, que são limitadas (como as pessoas sempre são) por condições espaciais, temporais e sociais. Pensar de outra maneira é pressupor a existência de uma ordem natural de razões, da qual nossos argumentos, com sorte, aproximar-se-ão mais e mais. A ideia de tal ordem é apenas uma relíquia da ideia de que a verdade consiste na correspondência com a natureza intrínseca das coisas, uma natureza que de algum modo precede e subjaz todos os vocabulários descritivos.” (RORTY, 2005c, p.223)

²⁹² Cf. WELLMER, 1993.

²⁹³ Cf. também, a esse respeito, o ensaio clássico de Davidson (1984, p.183 *et seq.*) *On the very idea of a conceptual scheme*. Nesse ensaio, apesar de não negar a mediação linguística de toda experiência com objetos no mundo, Davidson denuncia que a ideia de esquemas conceituais é ininteligível, porque diretamente atrelada à ideia de incomensurabilidade.

²⁹⁴ Em Rorty, a recusa à incomensurabilidade entre as linguagens distintas não autoriza a afirmação de uma validade universal. “Concordo com Habermas [. . .] quando diz que não há linguagens incomensuráveis, que qualquer linguagem pode ser aprendida por quem é capaz de aprender uma

sociedades democráticas para sua superioridade em relação às sociedades não democráticas deve ser avaliada a partir dos critérios de justificação oferecidos e validados pelas sociedades democráticas. Mas essa justificação não pode pretender para si uma validade universal, visto não poder desvincular-se do contexto argumentativo no interior do qual ela foi realizada.

Rorty expressa, no trecho destacado abaixo, os pontos de contato e divergência entre sua leitura e a de Wellmer sobre as sociedades democráticas.

[. . .] concordamos que uma razão para preferir as democracias é que elas nos permitem construir contextos de discussão sempre maiores e melhores. Mas eu paro aí, e Wellmer segue adiante. Ele acrescenta que essa razão não é apenas uma justificação da democracia *para nós*, mas ‘uma justificação, *ponto*’. Ele pensa que ‘os princípios liberais e democráticos da modernidade’ deveriam, ‘*pace Rorty*’, ser ‘entendidos num sentido universalista’.²⁹⁵ (RORTY, 2005b, p.134, grifo do autor)

Mas Rorty localiza uma contradição em Wellmer por este – ao mesmo tempo em que aceita a ideia de justificações transcendentais de contexto – recusar o convergentismo. Uma justificação última absolutamente válida só faz sentido no interior do convergentismo. No caso de Habermas e Apel a contradição se dá por outro motivo: eles não rejeitam o convergentismo, mas recusam tanto uma teoria representacionista do conhecimento quanto uma teoria correspondencialista da verdade. Sem a aderência a essas duas teorias, alega Rorty, o convergentismo não faz sentido.

É interessante observarmos aqui que a defesa de Rorty da não existência de incomensurabilidade entre os distintos jogos de linguagem não o impede de afirmar que aquilo que não pode ser decidido consensualmente via discurso pode vir a ser decidido pela violência. O discurso mostra não ser sempre capaz de impedir a emergência da violência. Esta se instaura numa espécie de além-fronteiras do discurso.

outra linguagem qualquer, e que Davidson está certo em denunciar a própria ideia de um esquema conceitual. Mas discordo dele acerca da relevância desse argumento para a utilidade das ideias de ‘validade universal’ e ‘verdade objetiva’.” (RORTY, 2005b, p.146)

²⁹⁵ Comentando a posição de Wellmer sobre o caráter transcendente de algumas de nossas alegações, Rorty lembra que, para esse autor, “[. . .] ‘os argumentos para sustentar e desenvolver criticamente princípios e instituições liberais-democráticos’ são ‘bons argumentos’, mesmo que não convençam ninguém. Meu problema com Wellmer, Apel e Habermas é que não vejo qual a força pragmática de dizer que um argumento que, como a maior parte dos outros argumentos, convence certas pessoas e não outras, é um ‘bom argumento’.” (RORTY, 2005b, p.125) Um argumento nunca é capaz de convencer a todos. Rorty pretende enfatizar que, em oposição expressa a Wellmer, Habermas e Apel, um bom argumento só pode ser considerado assim em relação à audiência que o tem por convincente. Um argumento é convincente sempre em relação a um grupo determinado.

O fato de que não existam jogos de linguagem mutuamente ininteligíveis não contribui muito, por si só, para mostrar que as disputas entre racistas e anti-racistas, democratas e fascistas podem ser decididas sem o recurso da força. Ambos os lados podem concordar que, embora entendam perfeitamente bem o que o outro diz, e partilhem opiniões entre si sobre a maioria dos assuntos (inclusive, talvez, o reconhecimento da contingência), não parece haver perspectiva de alcançar um acordo sobre a questão particular em pauta. Assim, ambos os lados concluem, enquanto tratam de sacar suas armas, que parece que vão ter de decidir isso na briga. (RORTY, 2005b, p.135)

Os limites do discurso em Rorty apontam para aquelas questões que fogem ao alcance do discurso racional. Crenças fortemente arraigadas não estão à disposição dos argumentos discursivos no sentido de que não podem ser abaladas nem confirmadas por eles. Essas crenças seriam estruturantes da maneira como veem a realidade os indivíduos que as partilham. Elas não impediriam que esses indivíduos partilhassem outras crenças com outros indivíduos (que possuísem crenças estruturantes distintas), o que impediria a incomensurabilidade total entre as comunidades formadas por tais indivíduos.

Aqui, a meu ver, precisamos questionar a atitude de Rorty de opor-se à incomensurabilidade entre os jogos de linguagem e ao mesmo tempo defender a existência de crenças imunes ao jogo argumentativo. Ora, se duas crenças estruturantes distintas e opostas não podem comunicar-se entre si, posto não poderem ser modificadas pelo jogo argumentativo, é porque lhes falta uma medida comum. E isto seria prova – apesar do que acredita Rorty e contra sua intenção explícita – da existência de incomensurabilidade, pelo menos parcial,²⁹⁶ entre jogos de linguagem radicalmente opostos.

3.2.5 Política democrática e comunidade moral

Rorty reconhece que tanto ele quanto Habermas trabalham em prol daquilo que ele denomina *política democrática*. A política democrática é voltada para a construção de uma sociedade incluyente e planetária. Uma sociedade capaz de reconhecer a diversidade humana não como um problema, mas como uma vantagem evolutiva. Nossa diversidade revela a engenhosidade com a qual os seres humanos foram capazes de resolver os problemas que encontraram ao longo de seu processo de

²⁹⁶ Sobre os problemas ligados à aceitação de incomensurabilidade parcial entre os jogos de linguagem, cf. DAVIDSON, 1984.

formação. As diferenças culturais são vistas pela política democrática como algo a ser incentivado e aceito e não algo a ser combatido e eliminado. A valorização da diversidade implica a atribuição de um papel central à imaginação em substituição a ideais desgastados como os de verdade, incondicionalidade e universalidade. Nesse sentido, Rorty interpreta sua disputa com Habermas como produto da divergência de caminhos que ambos autores escolhem para avançar o objetivo de construção de uma sociedade animada pelo ideal da política democrática.

A busca por aquilo que há de comum nas distintas sociedades humanas só faz sentido no interior de uma busca maior, ou seja, pelo desejo de construção de uma sociedade inclusiva e utópica.²⁹⁷ O interesse de Habermas em identificar estruturas universais na linguagem humana adviria exatamente de sua tentativa de oferecer uma fundamentação filosófica para a política democrática.

Os filósofos não se dariam ao trabalho de tentar mostrar que certas crenças e desejos são encontrados em qualquer sociedade, ou que estão implícitos em alguma prática humana ineliminável, se não tivessem a esperança de mostrar que a existência dessas crenças demonstra a possibilidade ou a obrigação de construir uma comunidade includente planetária [. . .] usarei [a expressão] 'política democrática' como um nome para a tentativa de realizar tal comunidade. (RORTY, 2005b, p.104)

Rorty lembra-nos que inúmeros filósofos ao longo da história identificaram como um desses desejos universais da humanidade a busca pela verdade, que seria uma e de natureza correspondencial. A unicidade da verdade seria fruto da unidade da realidade mesma. Sendo a verdade uma só, seria factível a construção de uma sociedade que englobasse todos os seres humanos.

Um dos desejos considerados universais pelos filósofos interessados numa política democrática é o desejo de verdade. No passado, tais filósofos conjugaram a alegação de que há um acordo humano universal, a respeito da suprema desejabilidade da verdade, com duas outras premissas: que a verdade é a correspondência com a realidade e que a realidade tem uma natureza intrínseca [. . .] Quanto mais descobirmos a respeito dessa verdade, tanto mais terreno comum partilharemos, e mais tolerantes e includentes nós, por isso, nos tornaremos. (RORTY, 2005b, p.104)

Mas Rorty concebe a verdade como algo irreconhecível, o que a torna irrelevante para a prática democrática. Além disso, não faz sentido apelarmos para a

²⁹⁷ “A pergunta se há quaisquer crenças ou desejos comuns a todos os seres humanos é de pouco interesse se separada da visão de uma comunidade humana includente e utópica – uma que se orgulhe mais de acolher pessoas de tipos diferentes que da firmeza com que mantém estranhos do lado de fora.” (RORTY, 2005b, p.103)

ideia de uma *natureza humana* – expressa pelo desejo universal de buscar a verdade, por exemplo – que estabeleceria uma natureza moral única para todos. O que existe é apenas a contingência histórica infinita.²⁹⁸

Ao contrário da verdade, alega Rorty, a justificação é algo plenamente reconhecível em nossas práticas argumentativas. Ele nos convida, então, a substituímos a busca da verdade pela busca da justificação na luta em defesa da instituição de uma sociedade includente.

[. . .] o preço da incondicionalidade [da verdade] é a irrelevância para a prática. Assim, penso que o tópico “verdade” não se pode tornar relevante para a política democrática, e que os filósofos dedicados a essa política deveriam prender-se ao tópico “justificação”. (RORTY, 2005b, p.107)

Rorty está consciente do caráter temporário da justificação, entretanto a toma como reconhecível e realizável. A universalidade incondicional da verdade é irreconhecível ou irrealizável, portanto, a verdade não deve ser buscada numa sociedade democrática que visa a reconciliação entre os seres humanos. A incognoscibilidade da verdade torna-a inócua para a prática. Nesta, aquela não pode fazer qualquer diferença.²⁹⁹ Para Rorty, sua rejeição da fundamentação última não o classifica por isso como um mero retórico. A acusação formulada por Apel e Habermas de simples retórica para as alegações de Rorty poderiam ser igualmente atribuídas a ambos autores que tentam, aos olhos de Rorty, apresentar a democracia como algo inerente ao espírito humano.³⁰⁰

²⁹⁸ Cf. RORTY, 2005c, p.227.

²⁹⁹ Como vimos, Rorty não considera cogente o argumento da contradição performativa a ser evitada e opõe-se à tentativa de fundamentar a política democrática sobre princípios neutros, racionais e universais. “Considero aquele argumento [da contradição performativa a ser evitada] fraco e não-convincente, mas não tenho um substituto a oferecer. Assim, tendo a rejeitar tanto a ética do discurso como a própria ideia de princípios neutros, e a me perguntar o que os filósofos poderiam fazer pela política democrática, além de tentar fundamentar essa política sobre princípios.” (RORTY, 2005b, p.111) “[. . .] nenhuma tese filosófica, seja sobre contingência seja sobre verdade, faz algo de decisivo para a política democrática. Por ‘decisivo’ quero dizer fazer o que Apel e Habermas querem fazer: condenar o antidemocrata por autocontradição performativa.” (RORTY, 2005b, p.136)

³⁰⁰ “Vejo o desenvolvimento das convenções sociais nas quais tanto Habermas como eu nos comparamos como um acidente da sorte.” (RORTY, 2005b, p.136) Nesse sentido, a política democrática pode ser fruto de mero acaso e não convenções sociais resultantes do próprio desenvolvimento da espécie humana. “Não me preocupo muito se a política democrática é a expressão de algo mais profundo, ou se ela expressa apenas algumas esperanças que saltaram, de lugar algum, para os cérebros de algumas pessoas notáveis (Sócrates, Cristo, Jefferson etc.), e que, por razões desconhecidas, tornaram-se populares.” (RORTY, 2005b, p.137) Souza caracteriza a posição intelectual de Rorty como uma que transita entre Habermas e os pós-modernos franceses. Há a defesa de ideais iluministas como a “democracia, justiça, tolerância e solidariedade” – no que Rorty se oporia aos pós-modernos franceses – sem apelo a qualquer incondicionalidade da razão – no que Rorty se oporia a Habermas. Para Rorty, não existe nenhuma fundamentação ahistórica, incondicional, universal e não-relativizável dos ideais iluministas por ele defendidos. Rorty

A posição de Habermas é diametralmente oposta à de Rorty, porque ele identifica na práxis cotidiana, e no jogo argumentativo em especial, idealizações intransponíveis, inevitáveis, que dão o conteúdo de sentido da práxis de falar, agir e argumentar.³⁰¹ Rorty, por sua vez, nega a existência dessas idealizações contrafáticas na práxis cotidiana.

Rorty concebe o progresso moral como estando diretamente ligado à descentralização da identidade de si rumo a uma ampliação daqueles que são abrangidos pelo “nós”. O progresso moral de uma sociedade pode ser medido pelo grau cada vez maior de identificação de seus membros com pessoas que a princípio pareciam tão diferentes que seus ascendentes não foram capazes de se imaginar como podendo partilhar algo em comum com eles. Uma sociedade é moralmente superior a outra se seus membros são capazes de identificar como alguém que também poderia fazer parte de sua comunidade mesmo aquele cujas crenças são bastante diferentes das suas. Essa ampliação do sentido de “nossa comunidade” no limite abrangeria quase todas as formas imagináveis de ser humano, mas não abrangeria todas.³⁰²

Rorty não vê como a busca pela verdade poderia ajudar no projeto levado adiante pela política democrática de ampliação do escopo de abrangência determinado pelo “nós”. Ele considera que o ideal de justificação é muito mais propício a atingir esta meta. O importante nessa tarefa é persuadir as pessoas a ampliar a audiência de pessoas que elas identificam como competentes e com as quais estariam dispostas a usar a conversa e o diálogo em vez da força. A política

reconhece o caráter relativo de sua posição liberal e não vê nisso um problema. O problema surgiria, antes, se houvesse a tentativa de fundamentar sua perspectiva numa natureza supostamente universal da razão, mesmo que essas características universais fossem meramente formais como defende Habermas. “A concordância maior de Rorty com Habermas se dá [. . .] em torno dos ideais políticos e sociais, de corte humanitário, que ambos compartilham – e que incluem a utopia de uma comunidade humana universal. Para Rorty, Habermas é ‘um liberal que se recusa a ser um ironista’, isto é, a perceber (e aceitar) a ‘relatividade’ de sua própria posição liberal como uma entre outras.” (SOUZA, 2005, p.23, nota)

³⁰¹ “Habermas quer encontrar razões que justifiquem (por uma obrigação incondicional, objetiva e por um decreto moral da razão) a conduta democrática – para além do caráter contingente de nossas meras preferências e das convenções partilhadas de uma determinada sociedade [. . .] Ele quer encontrar essa base [normativa para a democracia] nos pressupostos implícitos, mas universais, de toda interação comunicativa, os quais sustentariam ou balizariam uma moralidade política mínima (em última análise, democrática), com valor de obrigação. Não segundo essa ou aquela concepção de bem, mas no campo estritamente procedimental.” (SOUZA, 2005, p.35)

³⁰² “Vejo o progresso moral como a habilidade imaginativa das pessoas para identificarem-se com pessoas com as quais seus ancestrais não foram capazes de se identificar – pessoas de religiões diferentes, pessoas no outro lado do mundo, pessoas que parecem de início perturbadoramente diferentes de ‘nós próprios’.” (RORTY, 2005a, p.92-93)

democrática está diretamente relacionada com a ampliação da comunidade relevante de justificação. A ampliação da comunidade de justificação é em certa medida a própria política democrática.³⁰³

O progresso moral sugerido por Rorty segue a linha de familiarização com o que a princípio parecia apenas exótico e/ou absurdo. Quanto maior o grau de familiarização com aquilo que a princípio era ininteligível, mais este tomará a forma de alternativa possível não previamente considerada. O absurdo para uma geração torna-se o senso comum de uma geração posterior. As ideias-guia das práticas absurdas tornadas senso comum posteriormente possibilitarão a solução de problemas que as práticas antigas criaram e não puderam resolver. Rorty não acredita que o que foi descrito acima possa ser levado adiante por ideais como validade universal, incondicionalidade ou verdade objetiva. Um acordo intersubjetivo não precisa sustentar-se sobre a base fictícia de uma validade universal inabalável.³⁰⁴

A identificação de seres semelhantes a mim é de fundamental importância para a construção da comunidade moral. Essa não se erige a partir do reconhecimento de que o outro é dotado de características como a *racionalidade* em sentido habermasiano, isto é, a capacidade de argumentar e legitimar pretensões de validade universal.³⁰⁵ Rorty apela para o sentimento como o elemento agregador da comunidade.

Penso que Hume, mais do que Kant, mostra-nos como podemos fazer as pessoas formarem grupos maiores: isto é, por meio do apelo aos seus sentimentos, e, com isso, ao desenvolvimento de uma identificação imaginativa [. . .] o contraste interessante é aquele entre pessoas com quem você pode sentir-se à vontade e pessoas com quem você não pode sentir-se

³⁰³ Cf. RORTY, 2005b, p.124.

³⁰⁴ Essa argumentação torna claro que para Rorty algumas ficções são mais profícuas que outras no esforço de levar adiante a construção de uma sociedade imbuída pelo espírito da política democrática. Cf. RORTY, 2005d, p.265-266. Esse apelo de Rorty para que superemos os limites de nossa própria comunidade moral leva-o a reinterpretar a ideia de obrigação moral esposada por Habermas. “Como alguém cujo sentido de identidade moral está amarrado à necessidade de ir além das fronteiras de meu próprio grupo, posso recuperar a noção de *hinaus bemühen soll*, embora, talvez, não do modo que Habermas acharia adequado. Pois posso dizer que eu não poderia viver comigo mesmo que não me esforçasse o mais possível para ir além das fronteiras em questão. Nesse sentido, estou moralmente obrigado a fazê-lo, mas apenas no mesmo sentido que um nazista, que não pudesse viver consigo mesmo que poupasse um certo judeu, teria a obrigação moral de matá-lo.” (RORTY, 2005c, p.226, grifo do autor) Essa linha de argumentação seguida por Rorty me faz desconfiar que às vezes suas formulações parecem ter como único objetivo chocar-nos. Como a obrigação moral pode exigir o assassinato de alguém? Uma obrigação moral que exige a violência?!

³⁰⁵ “Não estou certo de que sou capaz de identificar um agente racional se eu vir um, mas posso distinguir os seres que se parecem bastante comigo para me fazerem imaginar que posso usar a persuasão em vez da força no meu trato com eles. A apreensão da semelhança me ajuda a pensar neles como membros de uma comunidade moral possível.” (RORTY, 2005a, p.93)

à vontade – ou entre pessoas que você poderia imaginar ser e pessoas que você simplesmente *não poderia* imaginar ser. (RORTY, 2005a, p.93-94, grifo do autor)

O progresso moral é estimulado pelos sentimentos e a imaginação, não pela razão argumentativa.³⁰⁶ A confiança, e não a lei, é o fenômeno moral fundamental.³⁰⁷

Essas são, em geral, as ideias mais importantes do pragmatismo rortyano para uma confrontação frutífera e esclarecedora com as ideias habermasianas. A rejeição ferrenha de pretensões universalistas e o antirrealismo empedernido estarão entre os aspectos mais relevantes do pensamento de Rorty contra os quais Habermas avançará sua proposta de um realismo pragmatista que não abandona pretensões universalistas contidos em conceitos como os de validade universal e verdade.

3.3 A necessidade de superação do contextualismo rortyano

3.3.1 O anti-platonismo de Richard Rorty

Habermas interpreta o desenvolvimento filosófico de Richard Rorty, que o levou ao neo-pragmatismo, como produto de um despertar do filósofo do sonho platônico que prometia uma reconciliação entre o bem e o belo. A descoberta de que a única realidade efetiva é a que se apresenta no cotidiano e que por detrás desta não há uma

³⁰⁶ “A ideia é considerar o progresso moral como um resultado da ampliação das fronteiras de nossa imaginação, mais que como resultado de uma obediência mais estrita a um imperativo independente de contexto.” (RORTY, 2005c, p. 226, nota)

³⁰⁷ Revela-se importante aqui que explicitemos o que Rorty entende por confiança. “Hume considera a confiança[,] o tipo de relação mantida entre os membros de uma família nuclear, o fenômeno moral fundamental. Kant considera a lei o fenômeno moral fundamental.” (RORTY, 2005a, p.94) E aqui o etnocentrismo pretensamente consciente de Rorty começa a cobrar seu preço. Como é possível que o “fenômeno moral fundamental” esteja diretamente ligado a um tipo histórico específico de família característico das sociedades ocidentais? Além disso, como um etnocentrismo pode ser esclarecido, benigno ou instrutivo? Allen afirma que o etnocentrismo advogado por Rorty seria uma espécie de etnocentrismo não-etnocêntrico porque aberto ao novo e ao diferente, buscando com este aprender sempre mais. Cf. ALLEN, 2000, p.224. Contudo, o etnocentrismo de Rorty também o leva a ter uma visão extremamente condescendente em relação à história de seu país e às suas possibilidades futuras. Cf. RORTY, 2005b, p.110. A história norte-americana, assim como a de qualquer outro país, está muito longe de ser a realização concreta de ideais humanistas como igualdade, liberdade e fraternidade. Pergunte isso (como o próprio Rorty reconhece) aos negros americanos, mas também aos índios, aos mexicanos e, posteriormente, aos imigrantes de modo geral. Rorty parece ter uma visão idílica e errônea da história de seu próprio país. Além disso, tomar a história como referência e prova de alguma coisa, sem a estipulação de um destino manifesto (filosofia da história) é bastante fraco em termos de argumento. A história não acabou. Não sabemos previamente o que nos aguarda no futuro. Sobre como Rorty entende o etnocentrismo que professa, cf. RORTY, 1991a, 1991b. Sobre o caráter histórico e recente da família nuclear, cf. ENGELS, 2012, e para uma discussão mais atual, o posfácio para esta obra escrito por LEACOCK, 2012.

outra superior na qual o bem e o belo formariam um só levou Rorty a vislumbrar a metafísica como uma falsa promessa teórica de reconciliação de uma realidade cindida. A promessa platônica precisa ser desmascarada e abandonada. É necessário substituí-la por uma perspectiva mais condizente com a realidade humana: se há um sentido, este é aquele que nós mesmos produzimos em nossas ações cotidianas. “A descoberta de que não se oculta por trás da realidade do cotidiano nenhuma realidade superior e de que a práxis não abre nenhum espaço para uma visão *redentora* cura o desiludido da doença platônica [. . .]” (HABERMAS, 2004a, p.227-228, grifo do autor) Não há mais esperança de se descobrir um sentido já posto, o qual teríamos que nos esforçar por alcançar.

Habermas identifica em Rorty uma ambiguidade fundamental no que se refere à sua relação com a filosofia analítica. Se, por um lado, foi no interior dessa tradição de pensamento que Rorty aprendeu a argumentar de forma brilhante, por outro lado, em suas lembranças sobre o seu percurso teórico, apresentados em “*Contingency, irony and solidarity*”³⁰⁸, ele não faz qualquer referência à importância decisiva desta tradição no seu processo de amadurecimento intelectual. Habermas pretende descobrir nessa ambiguidade os motivos que conduziram Rorty a atribuir à sua virada anti-platônica o significado de uma crítica cultural com intenções reeducadoras.

A avaliação que Habermas empreende dos motivos intelectuais que levaram Rorty a abraçar o projeto de desenvolver uma filosofia que teria por meta eliminar de vez toda filosofia chega à conclusão de que esse projeto deriva muito mais da decepção de um metafísico ferido pelo espinho nominalista do que efetivamente da autocritica de um filósofo analítico que objetivaria impulsionar a virada linguística às suas últimas consequências através da ênfase em sua vertente pragmática. Rorty, seguindo a abordagem esboçada por Heidegger, Wittgenstein e Weisman, alia-se à perspectiva que se opõe à ideia de que haveria verdades filosóficas por descobrir e que estas poderiam ser fundamentadas argumentativamente.

O metafísico decepcionado, que Habermas alega encontrar em Rorty, é produto também da irresistibilidade dos ataques que a filosofia analítica empreendeu contra o pensamento metafísico. O abandono da filosofia analítica, por parte de Rorty, não implica qualquer desvalorização dos argumentos “demolidores” que esta levantou contra as pretensões unificadoras, e portanto totalizantes, da metafísica.

³⁰⁸ Cf. RORTY, 1989.

Somente a irresistibilidade dos argumentos analíticos explicam [sic] a verdadeira dor de Rorty. Ela torna a despedida das promessas da metafísica tão irrevogável que, mesmo após a filosofia analítica, não poderá haver nenhuma alternativa para o pensamento pós-metafísico. (HABERMAS, 2004a, p.230, grifo do autor)

A ironia característica do pensamento rortiano não pode ser entendida sem referência à nostalgia da verdade sentida por aquele que sabe que as promessas não realizadas da metafísica não encontrarão substitutos na estetização de suas pretensões de verdade.

A realidade das ideias, com a qual a teoria platônica prometeu nos pôr em contato, não é a mesma coisa que a sensação extracotidiana da experiência estética. O que outrora quis ser 'verdadeiro' no sentido enfático não pode ser conservado no modo 'edificante'. Juntamente com a obrigatoriedade de seus juízos, a metafísica perde também seu conteúdo.³⁰⁹ (HABERMAS, 2004a, p.231)

A despedida da filosofia analítica, entretanto, não deve ser entendida como um triunfo tardio da metafísica, pois mesmo “[. . .] a necessidade metafísica de libertar a filosofia da esterilidade de um pensamento pós-metafísico em pequeno formato só pode ser satisfeita por vias pós-metafísicas.” (HABERMAS, 2004a, p.231) A emergência de um pensamento pós-metafísico não significa contentar-se a partir de agora com um pensamento filosófico estreito que se limitaria aos círculos meramente acadêmicos intramuros universitários. É preciso coincidir a dissolução da filosofia analítica com um impulso transformador que atinja as próprias práticas cotidianas.³¹⁰ De fato, em Rorty, ousaríamos dizer, a dissolução da última grande tradição filosófica que defendia que ainda haveria verdades a serem descobertas, culmina com sua plena realização no mundo da vida e isso significa a reestruturação do mundo da vida por meio da eliminação de seu platonismo intrínseco.

³⁰⁹ Devido a alguns problemas na tradução brasileira de *Wahrheit und Rechtfertigung* (Verdade e Justificação), sempre que houver alguma discordância de nossa parte com a tradução brasileira reproduziremos em nota o trecho traduzido em seu original alemão para efeito de comparação. “Die Wirklichkeit der Ideen, mit der uns die platonische Theorie in Berührung zu bringen versprach, ist nicht dasselbe wie der außeralltägliche Reiz der ästhetischen Erfahrung. Was einmal im emphatischen Sinne ‚wahr‘ sein wollte, lässt sich nicht im Modus des ‚Erhebenden‘ aufbewahren. Mit der Verbindlichkeit ihrer Urteile büßt die Metaphysik auch ihren Gehalt ein.” (HABERMAS, 2004b, p.233-234, grifo nosso)

³¹⁰ “[. . .] a primeira tarefa deve consistir na desconstrução da metafísica, no desmascaramento do platonismo, que parte da demonstração de que mesmo a filosofia analítica permaneceu presa à metafísica que combateu, o que confirma a tese de que toda nossa cultura está radicada nos mal-entendidos que remontam a Platão.” (OLIVEIRA, 2013, p.41)

Mas o projeto de Rorty de reformular as práticas cotidianas eliminando sua autocompreensão enganosa de uma distinção entre convencer (*überzeugen*) e persuadir (*überreden*)³¹¹ (que exige para sua sustentação a aceitação de que verdades podem ser acessadas pela via argumentativa), esse projeto permanece sendo eminentemente filosófico, isto é, Rorty precisa convencer seus pares por meio de argumentos que a distinção platônica é enganosa e deve ser abandonada. Habermas visa assim identificar no centro do projeto reeducador de Rorty uma ambiguidade insuperável.

Mesmo esse diagnóstico de uma falsa autocompreensão continua a ser um empreendimento filosófico. Rorty precisa apresentar argumentos para convencer seus colegas de que a distinção 'platônica' entre 'convencer' e 'persuadir' não tem sentido. Ele tem de *mostrar* que até mesmo a filosofia analítica permanece sob a ascendência da metafísica que ela entretanto combate. (HABERMAS, 2004a, p.232, grifo do autor)

Segundo a visão de Habermas, a argumentação permanece sendo o horizonte intransponível da atividade do filósofo, mesmo que ela tenha por objetivo superar a necessidade de argumentar. Eis a ambiguidade insuperável do projeto rortiano de dizer adeus à filosofia entendida em sentido platônico decadente.

3.3.2 Habermas e a recusa ao pragmatismo reformador de Rorty

Habermas procura analisar os pressupostos inerentes à proposta re-educativa defendida por Rorty, que vê o senso comum dominado pelas deturpações metafísicas oriundas do platonismo e que precisam ser superadas. Ao contrário da maioria dos pragmatistas, que se vangloriam de defender posições próximas ao entendimento do senso comum, o pragmatismo de Rorty não se harmoniza com este. Rorty avança a ideia de reformulação das bases sobre as quais se assenta a visão de mundo cotidiana.

Diante desse projeto, Habermas levanta duas questões: a primeira refere-se à possibilidade de compatibilização da revisão de nosso auto-entendimento com o fato

³¹¹ “O antiplatonismo [sic] retira um significado eminentemente prático tão-somente da gravidade da doença que ele deveria curar. O desmascaramento do platonismo tem em vista, para além da filosofia universitária, uma cultura platonicamente alienada de si mesma. Para que, por fim, o ato da despedida não se reduza a uma negação, Rorty precisa abrir a perspectiva para uma nova autocompreensão que possa entrar no lugar da velha, deflacionada. Por isso ele formula o hegelianismo de Dewey de tal maneira que o olhar se abre para uma práxis cotidiana não mais desfigurada por preconceitos platônicos.” (HABERMAS, 2004a, p.232)

da aprendizagem inerente a formas de vida; a segunda refere-se ao caráter contra-intuitivo da autodescrição neo-darwinista proposta por Rorty e a consequente naturalização da razão por meio da eliminação de sua normatividade.

Para Habermas, a proposta de revisão dos preconceitos platônicos de nosso vocabulário cotidiano obriga Rorty a referir-se a um processo de aprendizagem que ultrapassa nosso contexto atual, visto exigir não apenas uma transformação e modificação no interior dos critérios e vocabulário existentes, mas dos próprios critérios e vocabulário atuais. Isso só pode ser feito de forma coerente se possuímos um conceito que seja transcendente ao contexto presente. Tradicionalmente era o conceito da verdade que desempenhava esse papel. Rorty em suas formulações não dispõe de nada equivalente. Substituir a busca pela verdade pela busca por maior solidariedade não resolve o problema.

Há uma incoerência na defesa de Rorty de que um contexto ampliado de argumentação, que envolve um público mais abrangente e competente, é em si mesmo *apenas um outro contexto de argumentação e comunicação* (não sendo válida, dessa forma, uma conclusão que leia nessa ampliação uma maior adequação de nosso conhecimento ao mundo – há unicamente uma solidariedade ampliada). A contingência e arbitrariedade de ser tão somente mais um contexto de argumentação não se coaduna com a direção bem definida para o processo argumentativo de atingir uma solidariedade cada vez maior para contextos de argumentação e públicos cada vez mais abrangentes. Para Habermas, Rorty recusa aceitar as consequências inevitáveis de sua própria argumentação.

Sem o conceito transcendente da verdade, Rorty não tem como justificar normativamente por que alguém deveria se esforçar por obter um consenso para além de seu grupo de argumentação. Por que envolver outros grupos argumentativos se nossas justificações limitam sua validade a nossos critérios e valores?

Com a orientação por audiências “cada vez mais numerosas”, “cada vez maiores” e “cada vez mais diversificadas”, Rorty põe em jogo uma idealização fraca, que não está subentendida. Tão logo o conceito de verdade é eliminado em benefício de uma validade-para-nós epistêmica e dependente do contexto, falta o ponto de referência normativo que explicaria por que um proponente deveria se esforçar por obter um assentimento a “p” *para além das fronteiras de seu próprio grupo*. (HABERMAS, 2004a, p. 262-263, grifo do autor) [E Habermas acrescenta:] Quando o que é “verdadeiro” é o que “nós” reconhecemos como justificado porque é bom “para nós”, não há nenhum motivo racional para alargar o círculo de membros. (HABERMAS, 2004a, p.263)

O apelo para a ampliação da comunidade de justificação não encontra em Rorty um fundamento racional convincente. Pelo contrário, a não referência à verdade impulsiona Rorty a defender dogmaticamente os valores e padrões tidos como racionais por seu grupo. Isto é, Rorty com sua argumentação fortemente contextualista termina por cair num etnocentrismo perigoso, que o leva a afirmar os padrões de seu grupo como os efetivamente racionais.³¹²

A perda da referência à verdade torna sem sentido o procedimento de justificação e ocasiona o nivelamento entre aquilo que merece reconhecimento e as normas habituais. A eliminação da verdade como conceito regulativo não deixa espaço para a autocorreção das normas habituais e estas perdem a capacidade de justificarem-se, pois não haveria mais padrões de referência transcendentais com os quais elas pudessem ser medidas, comparadas. (Uma norma que não pode ser justificada deixa de ser norma e passa a ser um fato social.) Para Habermas, isso conduz Rorty a uma naturalização da linguagem como instrumento adaptativo do ser humano ao seu meio.

O que nos parece normativo no espírito humano estruturado pela linguagem apenas exprime o fato de que as operações inteligentes são funcionais para a conservação de uma espécie que, pela ação, deve 'chegar a bom termo' com a realidade. (HABERMAS, 2004a, p.264)

Habermas alega que esse objetivismo embutido na visão naturalista da linguagem como instrumento adaptativo, termina por substituir o objetivismo mais antigo da perspectiva representacionista da linguagem contra o qual Rorty sempre lutou energicamente.³¹³

O projeto de explicar a partir da perspectiva do observador, de forma objetivante, a normatividade intrínseca ao entendimento mútuo de sujeitos capazes de ação e fala, que constroem conjuntamente uma forma de vida comum, isto é, o projeto de naturalização da razão, cobra a Rorty o preço de impedi-lo de diferenciar, utilizando o seu arcabouço conceitual, “entre convencer e persuadir, entre a motivação por razões e a influência causal, entre aprendizado e doutrinação.” (HABERMAS, 2004a, p.265) Portanto, a estratégia argumentativa de Rorty não dá conta sequer de

³¹² Cf. GARNIÇO, 2010, p.9.

³¹³ Isso torna mais difícil ainda a sustentação por Rorty de que nossos contextos justificacionais não teriam que dar conta de algo no mundo objetivo.

distinções intuitivas que são feitas pelo nosso vocabulário³¹⁴ em práticas do cotidiano. O pragmatismo de Rorty não explica sequer a pragmática do cotidiano.

3.3.3 A análise de Habermas da crítica rortyana à filosofia da subjetividade

Habermas apresenta a crítica de Rorty à filosofia da subjetividade, sua rejeição do semanticismo como continuação da perspectiva subjetivista por meios linguísticos e as consequências oriundas de uma radicalização da virada linguística através de uma virada pragmática no interior do paradigma linguístico (entendida como uma revolução conceitual dentro de uma revolução conceitual). Habermas tende a concordar com as críticas feitas por Rorty, a partir do paradigma linguístico, aos pressupostos teóricos fundamentais da filosofia da subjetividade. Mas Habermas rejeita as conclusões que Rorty retira dessas críticas em relação ao status do conhecimento, isto é, ao antirrealismo que Rorty acredita como inevitável com a virada pragmática no interior do paradigma filosófico da linguagem. Ele identifica no nominalismo empirista de Rorty – se nos for permitida esta formulação – a fonte de seu relativismo e consequente antirrealismo.

Vejamos de forma mais detalhada a exposição de Habermas.

Rorty, em seu livro *A Filosofia e o espelho da natureza*³¹⁵, submete a filosofia da subjetividade a uma crítica ferrenha. Ele procura demonstrar que a autoridade

³¹⁴ Habermas afirma que Rorty não inventa um vocabulário novo, antes reintroduz um vocabulário de cunho naturalista previamente conhecido. Entretanto, para atingir seu objetivo, Rorty precisaria de justificações de cunho filosófico para apoiar o privilégio do novo vocabulário em detrimento de alternativas como o vocabulário literário, político, ou filosófico. Como não há mais espaço, em Rorty, para ideias como conhecimento, razão e verdade, o vocabulário científico não formaria um gênero diferente daqueles outros. O apelo ao sucesso científico só poderia valer como um critério entre outros que poderiam ser utilizados para a escolha de um vocabulário determinado. “Mesmo se Rorty pudesse basear sua preferência [pelo vocabulário naturalista] no presumido sucesso científico da abordagem neodarwinista da evolução, permaneceria a necessidade de justificar, em geral, a autoridade exemplar da ciência. Esse tipo de cientificismo precisaria do apoio de algum argumento filosófico.” (HABERMAS, 2005, p.77) Assim, Habermas utiliza a estratégia argumentativa de Rorty contra ele mesmo: ora, se um vocabulário deve ser escolhido apenas por sua “adequação reprodutiva e sucesso funcional”, o fato de o vocabulário platônico ter se tornado parte integrante do senso comum do Ocidente termina por servir como razão justificadora para sua manutenção. “Rorty admite que as assim chamadas distinções metafísicas ‘tornaram-se parte do senso comum ocidental’. Sendo isso um indicador do funcionamento eficiente do vocabulário platônico, falta-nos uma boa razão para desistir dele. A adequação funcional do platonismo às circunstâncias atuais oferece legitimação suficiente para continuar com esse jogo de linguagem.” (HABERMAS, 2005, p.78)

³¹⁵ Cf. RORTY, 1994. Nesse livro Rorty apresenta uma crítica ao modelo epistemológico de se fazer filosofia. Ele recusa primordialmente a pretensão de conhecimento nele presente de oferecer os fundamentos últimos do conhecimento enquanto tal. “Esse livro é uma crítica ao modelo ‘epistemológico de filosofia de Descartes, Locke e Kant, investindo contra sua ambição de oferecer

epistêmica da primeira pessoa do singular, que constitui o cerne dessa perspectiva filosófica, baseia-se em inúmeras ficções. A ideia de que a subjetividade possui um acesso privilegiado às suas próprias vivências, ou seja, um acesso *imediatamente certo*, constituidor da autoconsciência³¹⁶ da subjetividade, acarreta uma divisão entre sujeito e objeto que se funda em três pressuposições fundamentais: a) acesso privilegiado às próprias representações mentais; b) conhecer é representar objetos;³¹⁷ e c) o juízo verdadeiro sustenta-se sobre evidências de certeza.

O paradigma linguístico, entretanto, introduziu uma nova compreensão de nossas experiências, de nosso acesso ao mundo, e conseqüentemente uma nova interpretação sobre o que é e como se dá o conhecimento. Qualquer acesso ao mundo e às nossas vivências internas está necessariamente mediado pela expressão linguística, que é uma produção coletiva justamente por ser linguística. A ideia de um acesso privilegiado e subjetivo a um conjunto de vivências que escapam ao escrutínio público não passa de um mito. O conhecimento, igualmente, não pode ser explicado pela representação de objetos nem a verdade reduzida a uma gênese de representações tachadas com o selo da certeza subjetiva. A intermediação linguística da experiência, do conhecimento e da verdade abre a possibilidade de superação da filosofia da subjetividade e, com isso, dos mitos sobre os quais ela se assentou.

as bases racionais, últimas, de todo conhecimento digno do nome. Investindo, também, contra sua pretensão, correlata, de ser o juiz supremo da legitimidade das outras expressões da cultura, ou seja, contra sua pretensão de 'endossar ou refutar as alegações de conhecimento da ciência, da moral, da arte ou da religião.' (SOUZA, 2005, p.13-14) Para uma crítica à concepção de epistemologia defendida por Rorty nessa obra, cf. WILLIAMS, 2000.

³¹⁶ "Uma *psicologia introspectiva* seria o fundamento epistemológico e a *consciência intuitiva de si* (a capacidade de distinguir intuitivamente entre as diferentes atividades do espírito como perceber, imaginar e sonhar) seria a fonte primeira das evidências e da verdade. Assim, consciência de si viria separada da consciência em geral, precedendo-lhe lógica e ontologicamente; a 'autoconsciência' – a consciência intuitiva da consciência – seria a primeira, no tempo e na razão, consciência. Mas para que ela cumpra sua função, deveria estar alheia a qualquer conceito e crença e não poderia sofrer a influência de qualquer outra cognição [. . .]" (SILVA FILHO, 2002, p.402, grifo do autor) Para uma tentativa contemporânea de reabilitação de um lugar fundamental para a autoconsciência, cf. HENRICH, 2007, 2009, além da apresentação crítica das ideias de Henrich feitas por MATTOS, 2009. Cf. ainda a esse respeito FRANK, 2005.

³¹⁷ Como nos lembra Manfredo Oliveira, Rorty considera a metáfora do conhecimento como espelho da natureza uma metáfora equivocada sustentada sobre o desejo de se estabelecer bases seguras para o empreendimento epistemológico. "De acordo com a perspectiva mentalista, que tem suas origens na filosofia antiga, mas que permaneceu intocada na filosofia moderna da consciência, a objetividade [do conhecimento] é assegurada pelo relacionamento correto do sujeito a seu objeto: o conceito, uma realidade do sujeito, corresponde ao que está fora, ao mundo objetivo. A mente é concebida, então, como um espelho contendo representações da realidade. Sem esta concepção da mente como um espelho, não teria sido possível pensar o conhecimento como representação da realidade. Esta imagem, para Rorty, surgiu no pensamento ocidental do desejo humano de dar fundamentos seguros ao conhecimento, o que é, para ele, um desejo totalmente equivocado, pois se radica em superstições e inseguranças que é melhor abandonar." (OLIVEIRA, 2013, p.42)

Contudo, Rorty reconhece a força das imagens conceituais projetadas pela filosofia da subjetividade na medida em que elas conseguiram sobreviver mesmo no interior do paradigma linguístico, em sua vertente semanticista. Nesta, a relação mentalista entre sujeito e objeto foi transposta para a relação semântica entre sentença (ou proposição) representadora e estado de coisa representado. A mesma estrutura dualista das relações mentalistas permaneceu intacta na relação entre figurante e figurado.

Enquanto a relação sujeito-objeto for simplesmente projetada sobre a relação proposição-fato, as respostas semânticas permanecerão presas às indagações mentalistas. Enquanto a representação (*Darstellung*) de estados de coisas e a representação (*Vorstellung*) de objetos – no inglês, ambos os termos são designados por *representation* – forem compreendidas como uma relação de dois termos, a virada linguística deixará intocado o “espelho da natureza” – como metáfora para o conhecimento do mundo. (HABERMAS, 2004a, p.234, grifo do autor)

Para Habermas, Rorty critica a tentativa de reproduzir a filosofia da subjetividade por meio do instrumental da filosofia da linguagem. Somente a radicalização do instrumental teórico posto à disposição pelo paradigma linguístico será capaz de superar a filosofia da subjetividade e suas imagens renitentes.

A substituição da relação dualista representante/representado pela relação tríplice entre falantes, expressão linguística e mundo objetivo, abre caminho para a superação efetiva do paradigma representacionista do conhecimento esposado pela filosofia da subjetividade. O mundo objetivo não é algo a ser representado, antes ele constitui o ponto de referência comum dos membros pertencentes a uma comunidade linguística. Ele forma uma pressuposição inevitável para as práticas comunicacionais dos indivíduos socializados no interior de determinada comunidade linguística que partilha um horizonte de significados estruturantes do que se diz sobre o mundo.

O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo. Os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a *suposição* de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual os participantes da comunicação desde sempre já se movem. O conhecimento não se reduz mais à correspondência entre proposições e fatos.³¹⁸ (HABERMAS, 2004a, p.234, grifo do autor)

³¹⁸ “[. . .] o mundo objetivo deixa de ser algo que possa ser reproduzido e torna-se um simples ponto comum de referência de um processo de entendimento entre os membros de uma comunidade determinada de comunicação, que se entendem entre si sobre algo.” (OLIVEIRA, 2013, p.46)

A substituição da perspectiva representacionista do conhecimento pela perspectiva comunicacional é a consequência imediata do abandono da concepção que limitava a linguagem a mero instrumento representador do mundo. Agora as práticas de interação e cooperação entre os indivíduos passam a desempenhar papel decisivo no conceito de conhecimento. Vemos então a entrada definitiva do mundo da vida (que estrutura as relações intersubjetivas entre os indivíduos, isto é, a comunicação e a cooperação), como elemento primordial do conhecimento. “A perspectiva ampliada torna visível o entrelaçamento das operações cognitivas e os processos de cooperação e entendimento mútuo dos indivíduos socializados. . .” (HABERMAS, 2004a, p.234) A perspectiva comunicacional do conhecimento exclui o acesso imediato a algo no mundo.

O “modelo comunicacional” do conhecimento faz valer a ideia de que não temos nenhum acesso direto às entidades no mundo, um acesso independente de nossa práxis de entendimento mútuo e do contexto linguisticamente constituído de nosso mundo da vida [. . .]³¹⁹ (HABERMAS, 2004a, p.235)

A autoridade epistêmica da primeira pessoa do plural, do “nós” de uma comunidade de comunicação, pode ser interpretada de diferentes formas. Por exemplo, pode ser interpretada no sentido de um realismo interno, como propôs Hilary Putnam,³²⁰ que procura reservar um espaço para a objetividade do conhecimento, mesmo que diretamente relacionada às condições intersubjetivas de um entendimento mútuo entre os membros da comunidade de comunicação; ou pode ser interpretada, como propôs Rorty, no sentido de um antirrealismo epistêmico que substitui a objetividade do conhecimento pela intersubjetividade do entendimento mútuo *tout court*.

Além de distanciar-se da proposta de realismo interno de Putnam, Rorty recusa-se a legitimar uma intuição realista sobre o conhecimento, mesmo que esta resulte das práticas comunicativas e de cooperação inscritas na comunidade linguística, como entende Habermas.

Somente a interpretação empirista que Rorty faz da autoridade epistêmica da comunidade de comunicação explica sua equiparação entre saber e aceitabilidade

³¹⁹ “[. . .] na pragmática, contextualisticamente interpretada [. . .] não pode existir acesso a entidades do mundo independentemente do processo de entendimento intersubjetivo mediado pelo contexto linguístico dos diferentes mundos vividos das comunidades históricas.” (OLIVEIRA, 2013, p.43)

³²⁰ Cf. PUTNAM, 1992.

racional. “Mas é apenas a interpretação empirista desse novo tipo de autoridade que leva Rorty a equiparar ‘saber’ com o que a cada vez é aceito como ‘racional’ segundo os critérios de *nossa* comunidade.”³²¹ (HABERMAS, 2004a, p.235) O antirrealismo de Rorty é uma resposta radical à ameaça corporificada pelo representacionismo do conhecimento, que, segundo ele, mantém estreita relação com o realismo acerca do mundo objetivo.

O contextualismo de Rorty vincula-se à sua posição empírico-nominalista de redução da autoridade epistêmica às respectivas comunidades linguísticas espaço-temporalmente situadas³²² e à sua recusa em aceitar como válida a tentativa de elaboração de uma análise generalizante reveladora de estruturas universais que abrangeriam de forma equivalente todas as comunidades linguísticas empiricamente dadas. A perspectiva linguístico-pragmática, para Rorty, não se coadunaria com uma análise de tipo kantiana de estruturas universais generalizáveis.

Habermas desenvolve, então, um esforço de superação dessas limitações arbitrárias impostas por Rorty à análise linguístico-pragmática.

3.3.4 O movimento em falso do contextualismo

Habermas procura diferenciar o problema do ceticismo moderno³²³ do desafio contextualista contemporâneo. Os pressupostos teóricos envolvidos na estruturação do ceticismo e do contextualismo são distintos e não devem ser ignorados nem confundidos. O ceticismo moderno resulta de problemas específicos intrínsecos ao paradigma da filosofia da subjetividade, enquanto que o contextualismo revela uma gama nova de dificuldades teóricas presentes no paradigma linguístico.

³²¹ “[. . .] a justificação depende sempre de critérios diferentes de acordo com os contextos históricos. Isto exige de nós que abandonemos nossa preocupação com a objetividade e tornemo-nos satisfeitos com a intersubjetividade.” (OLIVEIRA, 2013, p.48)

³²² A rejeição do representacionismo como essência do conhecimento e a adoção do contextualismo permite a Rorty identificar a verdade com o consenso entre os membros de uma comunidade de comunicação. “[. . .] superado o representacionismo, a verdade reduz-se ao que se pode defender contra todos os inimigos, ou seja, ela é aquilo que nossos pares deixam-nos dizer. A verdade é, então o consenso de uma comunidade e não uma relação a uma realidade não humana e o pesquisador não pode pretender nada além da aprovação alheia de suas crenças [. . .] a meta da investigação não é, portanto, representar a realidade, mas sustentar crenças que nos são úteis para conseguir o que queremos.” (OLIVEIRA, 2013, p.44)

³²³ Sobre a diferença entre o ceticismo antigo e o moderno, este último ligado diretamente ao paradigma da consciência e à epistemologia como filosofia primeira, cf. WILLIAMS, 2000. Para uma discussão mais ampla desta problemática, cf. LANDESMAN, 2006.

Habermas opõe-se à proposta de Rorty de interpretar o contextualismo como consequência necessária de uma virada linguística plenamente realizada. Habermas argumenta que uma compreensão correta do paradigma linguístico não implica aceitar o contextualismo como solução para os problemas epistemológicos (na interpretação de Rorty solucionar problemas epistemológicos significa dissolvê-los definitivamente³²⁴) oriundos da adoção desse novo paradigma filosófico, mas antes entendê-lo como um problema que precisa ser superado. O contextualismo não é a resposta devida aos problemas epistemológicos resultantes da ancoragem da razão nas práticas linguísticas, isto é, à preponderância epistêmica do mundo da vida. Habermas alega que a postura de Rorty provém de uma análise defeituosa da relação entre diferentes paradigmas filosóficos e das implicações advindas da passagem de um para outro.

Rorty entende a história da filosofia como uma sequência de três paradigmas: o metafísico, o da teoria do conhecimento (mentalista) e o linguístico. Entretanto, a passagem de um para outro dar-se-ia de forma descontínua. Não pela resolução dos problemas intrínsecos ao paradigma superado, mas antes por sua desvalorização. A emergência do paradigma da teoria do conhecimento em substituição ao metafísico e a posterior emergência do paradigma linguístico em substituição ao da teoria do conhecimento não ocorreu pela solução dos problemas relacionados com os paradigmas abandonados, mas sim porque a emergência dos novos paradigmas eliminou o interesse pelos problemas antigos, pois estes são dissolvidos por perderem seu valor no interior da nova configuração teórica. Assim, por exemplo, um dos temas mais relevantes do paradigma da teoria do conhecimento – a objetividade do conhecimento – teria perdido o seu status e significado no contexto do paradigma linguístico.

No centro deste paradigma encontra-se o tema da intersubjetividade do entendimento linguístico, ao qual todas as outras questões devem fazer referência e estruturar-se em consonância com ele. Por exemplo, se no paradigma mentalista, a objetividade do conhecimento referia-se à adequação das representações do sujeito do conhecimento ao mundo de objetos e a subjetividade era medida em relação a

³²⁴ Cf. SILVA, 2006, p.100.

essa realidade externa³²⁵, ou seja, sendo tudo aquilo que estando no sujeito do conhecimento não corresponde a nada no mundo dos objetos, no paradigma linguístico objetividade e subjetividade são medidas em relação à intersubjetividade linguística, isto é, como tudo aquilo que é passível de um acordo linguístico (objetividade) ou tudo aquilo que não pode encontrar uma anuência intersubjetiva (subjetividade).

De acordo com a concepção linguística, a subjetividade das opiniões não é mais diretamente controlada pela confrontação com o mundo, mas por um acordo público, alcançado na comunidade de comunicação [. . .] Com isso, a intersubjetividade do entendimento mútuo substitui a objetividade da experiência. A relação mundo-linguagem torna-se dependente da comunicação entre falantes e ouvintes. (HABERMAS, 2004a, p.238)

A objetividade não deve mais ser medida numa comparação entre um reino do interno (das representações do sujeito do conhecimento) e um reino do externo (do mundo independente de objetos de representação possível). A objetividade agora refere-se ao maior acordo intersubjetivo possível, o que poderia sugerir uma concepção antirrealista do conhecimento.

Para Habermas, a própria descrição que Rorty faz da superação do paradigma da subjetividade pelo paradigma linguístico já contradiz a sua ideia de uma sequência descontínua entre os paradigmas. Em verdade, a passagem de um paradigma a outro revela a continuidade de problemas não resolvidos no paradigma anterior e que adquirem um novo formato, mas que não exclui a existência de processos de aprendizagem que ultrapassam a mudança de paradigmas.³²⁶

Para mostrar como determinados problemas surgidos no interior de um paradigma podem estender-se ao seguinte e encontrar nele respostas que serão posteriormente questionadas no paradigma posterior, Habermas descreve brevemente como a disputa dos universais, que emergiu dentro do paradigma metafísico, alcançou os dois paradigmas filosóficos seguintes.

O ataque nominalista à razão objetiva da metafísica – que preconizava uma identidade estrutural entre coisa e intelecto – e sua defesa de que “os conceitos gerais são meras construções do espírito finito” deixou como problema a necessidade de

³²⁵ “Segundo a concepção mentalista, a objetividade é assegurada quando o sujeito da representação se refere a seu objeto de forma correta. Ele controla a subjetividade de suas representações pelo mundo objetivo [. . .]” (HABERMAS, 2004a, p.237)

³²⁶ “É um fato que os conceitos que empregamos para comparar os paradigmas espelham o ponto de partida hermenêutico – e, assim o *nosso próprio* paradigma.” (HABERMAS, 2004a, p.238, grifo do autor)

uma reconciliação entre intelecto e coisa, entre as leis lógicas e as leis da realidade. A solução elaborada para este desafio no paradigma mentalista defendia que as condições para a objetividade do conhecimento não mais se encontravam numa identidade prévia entre coisa e intelecto, mas sim no lado mesmo da subjetividade. O acesso privilegiado e absolutamente certo que o sujeito teria a suas vivências internas seria o padrão que permitiria estabelecer a adequação das representações de objetos levadas a cabo pelo sujeito do conhecimento. A verdade das representações do sujeito medir-se-ia pela correção das representações feitas ao mundo fenomênico apreendido segundo as categorias cognitivas constitutivas da experiência de objetos possíveis.

Mas a resposta mentalista instaura um novo problema que Habermas tende a identificar como a fonte última do moderno ceticismo: a divisão entre um âmbito interno de representações e vivências do sujeito do conhecimento e um âmbito externo do mundo de objetos – que só pode ser conhecido fenomenalmente, isto é, em sua relação com as categorias subjetivas do sujeito. Esta cisão entre interno e externo abre a possibilidade de se questionar se as representações internas de objetos efetivamente correspondem à forma como os objetos são em si mesmos no mundo independente. “O caráter privado das vivências que são cada vez as minhas, sobre o qual se apoia minha certeza absoluta, fornece ao mesmo tempo razão para duvidar se o mundo, tal como nos aparece, não é apenas uma ilusão.” (HABERMAS, 2004a, p.239) O ceticismo moderno, portanto, estaria umbilicalmente ligado à estrutura conceitual da filosofia mentalista.³²⁷ A superação de um provém necessariamente da superação do outro.

³²⁷ Silva Filho alega que é a dúvida total que dá nascimento ao sujeito moderno do conhecimento. “O ‘malin génie’ funda a necessidade de uma dúvida mais do que radical, uma dúvida total, como suspensão de todo julgamento sobre todas as coisas, incluindo o ator da frase ‘Eu’. Ao fazer isso, anuncia-se a atitude categórica do sujeito além do *eu empírico* e pessoal, e inaugura-se o sujeito filosófico moderno [. . .]” (SILVA FILHO, 2002, p.412, grifo do autor) Evidentemente a radicalização ou totalização da dúvida encontra um limite para além do qual ela não pode avançar porque destruiria sua própria condição de possibilidade: a radicalização metafísica da dúvida esbarra no eu que duvida como elemento intocável da própria dúvida. “[. . .] há uma coisa que a dúvida, mesmo metafísica, não poderá atingir; é a condição interna do ato de duvidar, condição que é imanente, a saber, a existência de meu pensamento. Assim, a dúvida metafísica, como a dúvida natural, é exorcizada pelo apelo às condições da dúvida [. . .] se eu não posso duvidar metafisicamente do meu pensamento, é porque sua existência deve sempre ser afirmada na dúvida, como condição necessária desta operação mental; não se pode duvidar do pensamento que duvida.” (SILVA FILHO, 2002, p.412) Contudo, a fundação da certeza, de algo que não pode ser tocado pela dúvida metafísica, não garante que as representações internas sejam adequadas aos objetos externos à consciência, o que impede a eliminação do ceticismo, instituindo-o como uma possibilidade genuína não descartável no quadro categorial da filosofia da subjetividade moderna.

Habermas lembra que ao paradigma metafísico e ao paradigma mentalista subjaz uma intuição da verdade como relação de correspondência – seja entre as estruturas do intelecto e as estruturas da realidade, ou entre as representações de objetos e os objetos mesmos –, que ocasiona a radicalização tanto do ceticismo moderno como problema específico do paradigma mentalista quanto do contextualismo como problema específico do paradigma linguístico.

As críticas levantadas contra a introspecção e o psicologismo abriram caminho para o solapamento do privilégio epistêmico da razão subjetiva e a incorporação da razão nas práticas linguísticas dos sujeitos capazes de ação e fala. A razão torna-se um fenômeno eminentemente linguístico. O valor epistêmico de um conhecimento passa a ser medido pela sua resistência ao processo de justificação efetivado no interior de uma comunidade linguística. A validade intersubjetiva de dado conhecimento refere-se não mais a sua “ancoragem ontológica” ou a uma convergência *a posteriori* de representações subjetivas, mas à pré-compreensão linguística de mundo ou à comunalidade de um mundo da vida partilhado pelos indivíduos falantes de uma mesma língua. Antes de poderem entender-se sobre algo no mundo é preciso que os indivíduos já compartilhem uma linguagem abridora de mundo³²⁸ que estabelece de antemão um espectro de significados comuns que disponibilizam um leque de possibilidades para aquilo que será experienciado no mundo.

Desse primado que a intersubjetividade de opiniões partilhadas tem sobre a confrontação com uma realidade (sempre já interpretada) resulta, por fim, o questionamento contextualista, que não pode ser confundido com a dúvida epistemológica do ceticismo. (HABERMAS, 2004a, p.240-241)

Na medida em que o mundo objetivo torna-se uma pressuposição pragmática inevitável para a consecução do entendimento linguístico e para a coordenação das ações de sujeitos capazes de ação e fala, a virada linguístico-pragmática não deixa mais espaço para a dúvida cética sobre a existência independente do mundo de objetos. “A virada pragmática não deixa nenhum espaço para a dúvida [cética] sobre a existência de um mundo independente de nossas descrições.” (HABERMAS, 2004a, p.241) Esta dúvida, no novo paradigma, representaria uma autocontradição performativa. Nesse sentido, no entendimento de Habermas, o problema cético, que

³²⁸ Cf. LAFONT, 1994b, p.117 *et seq.*

tanto incomodou as reflexões feitas no âmbito do paradigma da subjetividade, encontra-se superado.³²⁹

O desafio contextualista que emerge no interior do paradigma linguístico refere-se à relação entre verdade e justificação, cuja configuração difere profundamente da dúvida cética.

Tão logo o critério para a objetividade do conhecimento passa da certeza privada para a práxis pública da justificação, a 'verdade' se torna um conceito de validade trimembre. A validade de enunciados fundamentalmente falíveis revela ser uma validade justificada para um público. Ora, visto que, no paradigma linguístico, as verdades são acessíveis apenas na forma do racionalmente aceitável, pergunta-se agora como a verdade de um enunciado pode ainda ser isolada do contexto de sua justificação.³³⁰ (HABERMAS, 2004a, p.241)

O caráter incondicional que atrelamos à verdade parece chocar-se com a limitação linguística irrenunciável de nossos conhecimentos. Aquilo que é racionalmente aceitável está vinculado aos limites cognitivos de nossos contextos linguísticos de justificação. Assim, é preciso fazermos justiça à natureza transcendente ao contexto da verdade sem desconsiderarmos o fato de estarmos vinculados de forma inescapável aos limites linguísticos de nossos contextos justificacionais.

Para Habermas, o contextualismo resulta exatamente do erro de negligenciarmos as diferenças entre a condicionalidade de nossas justificações e a incondicionalidade exigida pela verdade. A eliminação dessa diferença faz emergir o contextualismo, que se revela não como solução para o problema da relação entre verdade e justificação, mas produto desse movimento em falso. O contextualismo corretamente entendido não deveria – porque não lhe seria por princípio permitido – igualar verdade e justificação.

³²⁹ “[. . .] enquanto indivíduos socializados já sempre nos encontramos no horizonte de nosso mundo vivido, linguisticamente interpretado, e isto implica um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas e confirmadas praticamente que tornam inteiramente sem sentido a dúvida total a respeito de nosso acesso ao mundo. Desaparece aqui totalmente a dicotomia moderna do interior e do exterior.” (OLIVEIRA, 2004, p.32)

³³⁰ “A reviravolta pragmática eliminou a dúvida a respeito da existência de um mundo independente de nossas descrições, mas, por outro lado, acentuou o caráter falível de todo saber e da necessidade de sua legitimação num contexto em que a medida da objetividade do conhecimento é a práxis pública de justificação, o que levanta a questão fundamental se ainda é possível separar a verdade de seu contexto de justificação, ou seja, já que não podemos transcender o horizonte linguístico de opiniões justificadas, como se combina esta tese fundamental da reviravolta pragmática com a intuição de que sentenças verdadeiras se adequam aos fatos. O problema do contextualismo de Rorty está aqui: como relacionar verdade e justificação.” (OLIVEIRA, 2004, p.33)

*

Tendo identificado esse movimento em falso do contextualismo de Rorty, Habermas se dedicará à defesa de um conceito de verdade que dê conta das pressuposições realistas inevitáveis atreladas ao processo intersubjetivo de comunicação e à ação. Ele reconhecerá, no entanto, que o conceito consensual-discursivo, por reduzir a verdade à justificação, não está apto a cumprir esse desafio. Habermas, como veremos no próximo capítulo, passará a defender um conceito pragmático da verdade como forma de dar conta do naturalismo fraco e realismo cognitivo ou pragmático, ao mesmo tempo em que foge do contextualismo rortiano.

4 O CONCEITO PRAGMÁTICO DA VERDADE DE HABERMAS E O PROBLEMA DE SUA INDETERMINAÇÃO

Neste último capítulo discutiremos a reformulação do conceito consensual-discursivo da verdade efetivada por Habermas em *Verdade e justificação*. Aqui ficará claro o caminho argumentativo que levou Habermas a substituir seu conceito epistêmico da verdade por um conceito pragmático. O grande objetivo de nosso autor é dar conta das intuições realistas inevitáveis presentes na comunicação e ação cotidianas que não encontraram espaço adequado na primeira formulação da verdade que Habermas ofertou. A distinção entre verdade e aceitabilidade racional (mesmo sob condições ideais de justificação) será a grande novidade no tratamento da verdade.³³¹ Habermas defenderá a existência de uma relação interna entre verdade e justificação que não pode ser satisfeita por uma perspectiva puramente epistêmica, exigindo, portanto, uma ampliação pragmática na abordagem da verdade.

Mostraremos contudo que o conceito pragmático da verdade padece de uma indeterminação fundamental, haja vista não dar conta efetivamente do elemento realista irrenunciável que Habermas identifica como intrínseco ao conceito da verdade quando esta é apreendida em um sentido não-epistêmico. Em última instância, a recusa de Habermas em oferecer um papel mais destacado para o conceito de mundo objetivo e para a relação que a verdade necessariamente mantém com este, cobra o seu preço na empreitada teórica habermasiana da pragmática formal.

4.1 A articulação do conceito pragmático da verdade

4.1.1 *Verdade e justificação*

Habermas, na seção VII da introdução de seu livro *Wahrheit und Rechtfertigung*, que tem título homônimo ao livro, inicia sua discussão sobre ambos conceitos rejeitando o fundacionalismo e o contextualismo como aptos a esclarecer o que é a verdade.

³³¹ “Mas, se queremos fazer justiça a intuições realistas, o conceito da verdade enunciativa não pode ser assimilado a esse sentido de aceitabilidade racional sob condições aproximativamente ideais.” (HABERMAS, 2004a, p.15)

O fundacionalismo ao preconizar a existência de proposições de base que sustentariam uma fundamentação semântico-dedutiva das proposições verdadeiras fere uma ideia crucial da virada linguística da filosofia que nega a possibilidade de um contato direto com uma realidade “nua”.³³² Todo acesso ao mundo é mediado pela linguagem. Nossa experiência com os objetos da realidade (*Wirklichkeit*) está linguisticamente estruturada. Não há proposições que se liguem diretamente com a realidade e sobre as quais pudéssemos construir de forma sólida uma cadeia argumentativa que revelasse a estrutura mesma do mundo independentemente do filtro que nossa linguagem nos impõe sobre o que conhecemos do mundo.

Por outro lado, uma concepção coerencial contextualista da verdade que, recusando a noção de proposições de base, restringiria a questão da verdade à mera coerência entre proposições verdadeiras, fere: a) as pressuposições epistêmico-realistas da práxis cotidiana – na medida em que a verdade não teria mais a ver com uma realidade independente da linguagem; b) não é capaz de esclarecer o poder revisor embutido nos processos de aprendizagem que modificam as concepções/conceitos fundamentais que deram origem a eles; c) negligencia o sentido universalista das pretensões de verdade presentes nas asserções que visam ser verdadeiras transcendendo todo contexto fático de enunciação.

O conceito consensual-discursivo da verdade, segundo Habermas, teria sido uma tentativa de encontrar uma alternativa viável ao fundacionalismo e coerentismo e entenderia a verdade como resultado de um processo de justificação de pretensões de verdade no interior de uma situação epistêmica ideal. As exigências altamente idealizantes da práxis discursiva³³³ deveriam acentuar não apenas a rejeição de um acesso direto ao mundo (que permitiria basear a verdade em evidências convincentes – de fato, somente a força da argumentação fruto de um processo racional de justificação deve nos levar à verdade de uma proposição), mas também, na medida em que exige o direito à participação de todos os possíveis concernidos para aquilatar a verdade de uma proposição, satisfazer o caráter transcendente inerente à verdade em relação ao contexto efetivo de argumentação.

³³² Cf. HABERMAS, 2004c, p.55.

³³³ “Essa práxis repousa nos pressupostos idealizantes de (a) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos, (b) distribuição equitativa dos direitos de comunicação, (c) caráter não-violento de uma situação que admite apenas a força não-coercitiva do melhor argumento, e (d) a proibição dos proferimentos de todos os participantes.” (HABERMAS, 2004a, p.46)

Habermas, entretanto, afirma que em suas discussões com, por exemplo, Albrecht Wellmer e Cristina Lafont, foi convencido de que a existência de uma relação epistemológica entre verdade e justificação no âmbito do discurso não autoriza a conclusão de que também haveria uma relação conceitual entre eles.

Por certo, há para nós, enquanto nos movemos no nível do discurso, uma conexão epistemológica incontornável de verdade e justificação. Mas, nesse meio tempo, eu me deixei convencer (sobretudo em discussões com Albrecht Wellmer e Cristina Lafont) de que não resulta dessa circunstância nenhuma conexão conceitual entre verdade e assertibilidade racional em condições ideais.³³⁴ (HABERMAS, 2004a, p.47-48)

O sucesso em justificar uma pretensão de verdade, mesmo no interior de uma situação ideal de fala, não é suficiente para concluirmos que o conceito de verdade está vinculado ao sucesso argumentativo. O conceito consensual-discursivo da verdade liga-se a uma situação epistêmica que em si mesma pode sofrer alterações de acordo com o processo de aprendizagem que desenvolvemos sobre o mundo. Disso concluímos que argumentos que em um determinado momento serviram para justificar racionalmente uma pretensão de verdade podem vir a ser rejeitados em uma situação epistêmica futura de grau mais elevado de conhecimento. “Razões pragmaticamente ‘irresistíveis’ não são razões ‘obrigatórias’ no sentido lógico de validade definitiva.” (HABERMAS, 2004a, p.48) Para Habermas, ao contrário do status justificado de uma pretensão de verdade, sempre sujeito a revisões futuras, *a verdade é uma propriedade do conteúdo das asserções (isto é, dos enunciados) que não pode ser perdida*. A falibilidade é inerente ao processo argumentativo (no sentido de não ser jamais possível excluirmos que o que hoje se apresenta como verdadeiro amanhã possa se mostrar como falso), e deixa-se exprimir gramaticalmente no uso “acautelatório” do predicado “verdadeiro”.³³⁵

Habermas levanta duas possibilidades para explicar por que não nos é dado excluir em princípio a falibilidade do processo argumentativo.

Ou o conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos de discursos racionais não é suficiente para excluir a falibilidade de um consenso discursivamente alcançado em condições aproximativamente ideais; ou as condições ideais de assertibilidade racional, que são suficientes para isso, perdem a força que caracteriza uma ideia reguladora e lhe permite orientar o comportamento, porque elas não podem ser cumpridas nem mesmo de

³³⁴ Sobre as críticas de Lafont e Wellmer ao conceito consensual-discursivo da verdade, cf. as subseções “Albrecht Wellmer e a crítica de irreducibilidade entre verdade e justificação” e “Cristina Lafont e o núcleo realista irrenunciável do conceito da verdade” no primeiro capítulo deste trabalho.

³³⁵ Tal como defenderam Wellmer e Lafont, como vimos no primeiro capítulo.

maneira aproximativa por sujeitos capazes falar [sic] e agir, tal como os conhecemos.³³⁶ (HABERMAS, 2004a, p.48)

Isso leva Habermas a empreender uma revisão do seu outrora proposto conceito consensual-discursivo da verdade, revisão esta que defende a manutenção de um conceito discursivo da aceitabilidade racional referindo-o (relacionando-o) a um conceito de verdade não-epistêmico (portanto, realista) concebido pragmaticamente “sem com isso assimilar a ‘verdade’ à ‘assertibilidade ideal’.” (HABERMAS, 2004a, p.48)

Mesmo após esta revisão, o discurso racional e as pressuposições comunicativas inevitáveis da práxis argumentativa permanecem desempenhando seus papéis de descentramento progressivo das perspectivas epistêmicas e como elementos estruturantes obrigatórios da formação imparcial do juízo, respectivamente. A argumentação permanece como único recurso disponível para a certificação da verdade de pretensões de verdade levantadas, visto o acesso direto ao mundo nos ser vedado.³³⁷ Tornam-se tema da argumentação apenas aquelas convicções empíricas que perderam a capacidade de coordenar as ações dos indivíduos entre si no mundo, isto é, as convicções que perderam o status de inquestionabilidade³³⁸ característico da esfera da ação. Contudo, a partir de agora a conclusão que Habermas tende a extrair dessas considerações é:

Embora não possamos atravessar a conexão de verdade e justificação, essa conexão *epistemicamente incontornável* não pode – no sentido de um conceito epistêmico de verdade – ser estilizada como uma conexão *conceitualmente indissolúvel*. (HABERMAS, 2004a, p.49, grifo do autor)

A passagem da esfera da ação para a esfera do discurso se dá por meio da tomada de uma atitude reflexiva diante das convicções outrora inquestionáveis que guiavam a ação.

É apenas com a transição da ação para o discurso que os participantes adotam uma atitude reflexiva e, à luz de razões pró e contra apresentadas,

³³⁶ Aqui Habermas incorpora a crítica de Davidson às perspectivas epistêmicas da verdade. Cf. a subseção sobre Davidson no primeiro capítulo.

³³⁷ “Não existe um acesso direto, não filtrado pelo discurso, às condições de verdade de convicções empíricas.” (HABERMAS, 2004a, p.49)

³³⁸ Não esqueçamos que essa inquestionabilidade característica da esfera da ação refere-se não só à verdade das convicções empíricas, mas também à sinceridade do falante e à correção das normas de ação. “Na vida cotidiana, supomos que nossas afirmações recíprocas merecem, via de regra, ser consideradas verdadeiras, que nossas promessas são dignas de fé, nossas exigências, justificadas. Sem tais suposições tácitas, uma vida social não mais pautada em tradições fortes e intactas não poderia funcionar.” (ROCHLITZ, 2005, p.14)

disputam pela verdade tematizada de enunciados controversos. (HABERMAS, 2004a, p.49)

Quando uma determinada prática fracassa – os intentos dos indivíduos não encontram a colaboração do mundo – é posto em movimento um processo de revisão das crenças tidas como verdadeiras, mas que se mostraram detentoras de um déficit cognitivo diante do mundo. As pretensões de verdade embutidas nessas crenças malogradas perdem o status de inquestionabilidade que se faz necessário para guiar ações no mundo de objetos tidos como independentes da linguagem. “Ao realismo da práxis cotidiana corresponde um conceito – subjacente, porém, apenas de modo performativo – de verdade absoluta, de verdade sem índice epistêmico.” (HABERMAS, 2004a, p.49) As pretensões de verdade implícitas consideradas verdadeiras são postas em primeiro plano e viram objeto de uma discussão racional para a avaliação de seu conteúdo cognitivo de forma a se poder oferecer pelo menos um argumento a favor ou contra sua verdade. No momento em que viram objeto explícito da consideração racional, as pretensões de verdade das crenças não são mais aptas a coordenar as ações dos indivíduos no mundo, visto, nesse momento, serem meras hipóteses sobre o mundo objetivo, hipóteses que precisam ser avaliadas em seu conteúdo cognitivo, ou seja, se elas serão capazes de sustentar um retorno ao âmbito da ação, reconstruindo uma prática ingênua com os objetos do mundo.

Algo importante de se notar é que práticas malogradas, que revelam crenças com déficit cognitivo, sempre surgem no interior de um arcabouço de outras crenças que não têm sua verdade posta em discussão. É preciso que uma gama enorme de crenças permaneçam imunes ao questionamento investigador para que a passagem da ação ao discurso e a conseqüente avaliação das pretensões de verdade de determinadas crenças possam ser realizadas, submetendo as pretensões de verdade à competição pelo melhor argumento restaurador de uma atitude ingênua diante dos objetos do mundo, atitude ingênua esta sustentadora da práxis cotidiana, que se alimenta de certezas tidas como indubitáveis até que o próximo malogro diante do mundo venha lembrar-nos que o conteúdo cognitivo de nossas crenças nunca pode ser definitivamente posto a salvo do erro e da falsificação, que a verdade de nossas crenças muitas vezes não passa disso: uma *pretensão*.

A ideia da verdade cumpre um duplo papel: a) o de sustentar uma prática ingênua com os objetos independentes da linguagem, na esfera da ação, âmbito no qual as crenças dirigentes da ação são implicitamente tidas como verdadeiras e b) o

de possibilitar a tematização, na esfera do discurso, das pretensões de verdade implicitamente levantadas no agir comunicativo.

A referência presente em nossas crenças a objetos independentes da linguagem, e sobre os quais enunciamos fatos, compromete-nos com uma concepção não-epistêmica da verdade que exige das pretensões de verdade levantadas uma validade para além de toda justificação efetivamente realizada.

Esse conceito não-epistêmico de verdade, que se manifesta no agir apenas operativamente, portanto, de modo não-temático, confere às pretensões de verdade discursivamente tematizadas um ponto de referência que transcende toda justificação. A meta das justificações é encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações. Por certo, essa referência transcendente assegura a diferença entre verdade e aceitabilidade racional [. . .] (HABERMAS, 2004a, p.50)

Na esfera do discurso, no entanto, só dispomos de razões, boas razões, para nos decidirmos sobre a validade de uma pretensão de verdade levantada. Não há qualquer acesso não-linguístico às condições de verdade de uma proposição. *O que alcançamos no discurso via bons argumentos é a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade.* Mas mesmo a melhor fundamentação argumentativa para o conteúdo de uma crença não a imuniza contra a falibilidade possível. Habermas conclui que “[. . .] justamente onde a verdade e a falsidade dos enunciados são tematizadas, *o abismo entre aceitabilidade racional e verdade não pode ser transposto.*” (HABERMAS, 2004a, p.50, grifo nosso) Para Habermas, se permanecermos unicamente nos limites do discurso, no interior de suas fronteiras, não superaremos o abismo entre verdade e aceitabilidade racional.

Os indivíduos que se envolvem em uma prática argumentativa, mas que, por outro lado, ainda precisam lidar com um mundo de objetos independentes e enfrentar os riscos impostos por uma realidade desafiadora não têm o privilégio de permanecer *ad infinitum* na esfera do discurso. Em algum momento eles terão que retornar à prática ingênua com a realidade objetiva. Esta prática se sustenta, como já sabemos, sobre uma aceitação da verdade das crenças. O discurso por si só, entretanto, não está apto a vencer o abismo entre aceitabilidade racional e verdade.

É preciso esclarecer como se efetiva e como se justifica o retorno ao âmbito da ação e o conseqüente encerramento do discurso na medida em que este último não termina pela conquista da verdade.

A explicação que Habermas desenvolve para o retorno à esfera da ação, às práticas ingênuas com os objetos do mundo independente, é de cunho pragmático, como ele mesmo alega.³³⁹ Ele nos lembra que a função primordial do discurso, na medida em que está incluído nas práticas do mundo da vida, é reconstruir certezas de ação aptas a guiar novamente as ações dos indivíduos no mundo. Não é por se ter chegado à verdade no discurso que este é encerrado, mas antes por não haver mais motivos racionais para a sua manutenção – situação que é atingida sempre que são superadas todas as objeções racionais contra a aceitação de uma pretensão de verdade levantada. O discurso não se encerra quando adquirimos a verdade, mas quando *temporariamente* deixa de fazer sentido argumentar. Nesse momento, a aceitabilidade racional de pretensões de verdade, na esfera do discurso, converte-se em novas certezas dirigentes da ação, o que permite outra vez aos indivíduos no papel de agentes lidar com os objetos do mundo independente.

O encerramento do discurso e retorno à esfera da ação é tanto mais convincente quanto maior for o fundamento racional dessa mudança de perspectiva. Para Habermas, a explicação funcional oferecida no parágrafo precedente pressupõe este fundamento racional. Se os argumentantes estão autorizados a tomar uma pretensão de verdade justificada *como se fosse verdadeira*, é preciso que as razões que levam a essa consideração sejam evidentes aos próprios argumentantes. Quanto maior for o nexos entre ter uma crença aceitável e a aquisição racional da crença maior será a convicção dos argumentantes sobre a verdade sustentada. Essa aquisição racional deve ser entendida como o resultado de um processo de aprendizagem que envolveu o sujeito cognoscente com o próprio mundo.

[L.] Wingert chama uma justificação de “construtiva” quando ela opera com razões de tal tipo que podem demonstrar que a pretensão ao saber é resultado de um processo de aprendizado, por mais falível que seja. As razões pelas quais F afirma saber “que p” tiram sua força de autorização particular do fato de que podem ser compreendidas como razões que envolveram no “próprio mundo” um sujeito em processo de aprendizagem. (HABERMAS, 2004a, p.51)

Habermas considera que chegados a esse ponto os argumentantes teriam estabelecido uma ponte entre a verdade e a justificação, mesmo que não tenham eliminado o abismo que as separa. “Esse argumento wingertiano lança, de modo

³³⁹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.50. Como veremos, logo no próximo parágrafo, esta explicação pragmática pressupõe um fundamento racional mais profundo.

plausível, uma ponte sobre o abismo entre verdade e justificação do ponto de vista do próprio processo de justificação, embora não o feche.” (HABERMAS, 2004a, p.51)

É necessário que destaquemos uma transformação importante ocorrida nos indivíduos que, se deparando com um malogro no âmbito da práxis das ações cotidianas, percorreram o caminho que leva da ação ao discurso e deste de volta à práxis cotidiana. De fato, para agirmos no mundo precisamos de certezas de ação tidas como indubitáveis e que aceitamos inicialmente de forma ingênua. Mas a atitude reflexiva diante de uma práxis malograda desperta nos participantes do discurso a compreensão do caráter hipotético de seus conhecimentos sobre o mundo. A reconstrução de certezas de ação (que sustentam uma relação ingênua com os objetos do mundo) realizada no discurso por meio do processo de justificação de pretensões de verdade não permite aos participantes da argumentação readquirir a ideia ingênua de infalibilidade das crenças dirigentes da ação.

Mesmo o acordo alcançado por meio de uma justificação “construtiva” e que provisoriamente conclui um discurso de modo convincente resulta num saber do qual os envolvidos, *em seu papel de participantes da argumentação*, podem saber que ele é falível e perfectível. Os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de suas certezas de ação, mas, para os sujeitos que, na moldura dos discursos, se certificam reflexivamente de seu saber, a verdade e a falibilidade de um enunciado são dois lados da mesma moeda. (HABERMAS, 2004a, p.52, grifo do autor)

As ações dos agentes no mundo voltarão a ser guiadas por um *saber tido como verdadeiro*, que os indivíduos como agentes considerarão “[. . .] como licença para retornar a um trato ingênuo com o mundo.” (HABERMAS, 2004a, p.50) A verdade agora não é mais sintoma da irreflexão sobre nossas crenças sobre o mundo e sim produto de uma compreensão ampliada sobre nós mesmos e nosso mundo.

A diferença cognitiva existente entre os mesmos indivíduos não poderia ser maior, dependendo de em que âmbito sejam avaliados. Se os considerarmos na esfera da práxis cotidiana agirão no mundo guiados por suas certezas de ação tidas como verdadeiras, que, então, sustentarão uma relação *ingênua* com o mundo. Por outro lado, esses mesmos indivíduos, como argumentantes, na esfera do discurso, terão *plena compreensão* da falibilidade de seus conhecimentos sobre o mundo e que a verdade em definitivo não será jamais alcançada, ou não terão jamais a certeza de a terem alcançado.

A relação entre verdade e justificação destaca-se no paradigma linguístico sobre o pano de fundo da relação indissolúvel entre linguagem e realidade. Todo

acesso que temos aos objetos do mundo e àquilo que nele ocorre se dá impregnado linguisticamente de tal forma que não é possível separarmos o que na realidade torna nosso conhecimento verdadeiro das regras semânticas da linguagem que fixam as condições de verdade de nosso conhecimento.³⁴⁰ Aquilo que um fato é só pode ser explicado por meio da verdade de proposições que expressam fatos, ao passo que aquilo que é real só pode ser explicado por meio da verdade dos conceitos que o apreendem. Assim, a verdade de sentenças e crenças só é fundamentada via outras sentenças e crenças, o que acarreta a impossibilidade de fuga do círculo da linguagem.³⁴¹

Nem o conhecimento nem sua justificação fundam-se em sentenças indubitáveis que estariam elas mesmas ancoradas na realidade. A justificação não é um procedimento dedutivo linear que começaria (ou terminaria) na demonstração de sentenças últimas, cuja validade dar-se-ia por sua fixação no próprio mundo. A ausência das sentenças de base sugeriria entendermos a justificação como um processo essencialmente holístico. Só teríamos a coerência de nossas crenças, sentenças e proposições como indicativo de sua verdade. A conclusão não poderia ser mais evidente: tudo que sabemos sobre a realidade está linguisticamente condicionado e não há mecanismo de “depuração” desses elementos linguísticos.

O problema da explicação holista da justificação, e antifundacionalista do conhecimento, é que a ideia de coerência entre sentenças, crenças e proposições não parece ser suficiente para esclarecer o que é a verdade. A coerência ainda é muito pouco para concluirmos que um conjunto de crenças, sentenças ou proposições é verdadeiro. E, no entanto, o paradigma linguístico veda-nos o acesso direto ao mundo e, portanto, todos os caminhos que levariam a uma reabilitação do conceito correspondencial da verdade, já que não nos é permitido sair do círculo linguístico ao qual estamos atrelados e comparar nossa linguagem com um pedaço de realidade não-linguística de forma a verificarmos a adequação entre ambos.

Não obstante, o conceito correspondencial da verdade satisfazia uma exigência fundamental de nossa intuição sobre a mesma que é sua incondicionalidade. Uma

³⁴⁰ Cf. HABERMAS, 2004a, p.242.

³⁴¹ “Na perspectiva da teoria do discurso, fundamentação nada tem a ver com a relação entre sentenças singulares e a realidade, mas, antes de tudo, com a coerência entre sentenças dentro de um sistema linguístico. Numa palavra, o consenso dos argumentantes só se pode efetivar, quando se demonstra, através do processo de argumentação, a coerência do enunciado em questão com outros enunciados do sistema linguístico.” (OLIVEIRA, 2004, p.38)

proposição verdadeira é verdadeira incondicionalmente, ela não depende de nenhum índice epistêmico para a sua verdade.³⁴² Esta qualidade do predicado verdadeiro bloqueia a assimilação da verdade à coerência de nossas crenças, sentenças e proposições. Dessa forma, verdade não pode ser equiparada à assertibilidade justificada. Uma asserção tida como justificada pode, em outra situação epistêmica, perder esta qualidade, ao passo que uma proposição verdadeira não pode deixar de ser verdadeira e isso independentemente do quão venhamos a melhorar nossa situação epistêmica, isto é, o nosso conhecimento sobre a realidade. A verdade, portanto, é epistemicamente transcendente, ou seja, epistemicamente não condicionada.

Ao mesmo tempo que descobrimos o aspecto incondicionado da verdade percebemos também que a coerência entre nossas crenças, sentenças e proposições teria que ser um *indício* de sua verdade, visto que se nossas crenças, sentenças e proposições sobre o mundo fossem verdadeiras, elas teriam que ser coerentes entre si. A coerência é uma condição necessária da verdade de nosso conhecimento, mas não uma condição suficiente.

Em nossas práticas cotidianas, o uso “acautelatório” que fazemos do predicado verdadeiro aponta para a pretensão de validade incondicional que associamos àquilo que é verdadeiro e que implica uma transcendência em relação a toda evidência disponível. Mas os processos justificacionais que estão a nosso alcance precisam contentar-se com o que nos é oferecido pelas evidências disponíveis para decidirmos sobre a verdade de determinada crença, sentença ou proposição. Para Habermas, a ligação entre verdade e justificação não poderia ser mais clara.

[. . .] as evidências que fazemos valer em nosso contexto de justificação devem bastar para nos *autorizar* a levantar pretensões de verdade. Embora a verdade não possa ser reduzida à coerência e à assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. Do contrário, como se explicaria que uma justificação de “p”, bem-sucedida segundo nossos critérios, fala a favor da verdade de “p”, embora a verdade não seja um conceito de sucesso e não dependa de quão bem um enunciado se deixa justificar? (HABERMAS, 2004a, p.243, grifo do autor)

³⁴² Lembremos que Habermas reconhece a importância da virada linguística por ela permitir livrarmos de uma imagem ingênua de nosso conhecimento sobre o mundo. O acesso que temos ao real está dentro dos limites impostos por nossa linguagem. Esta se erige como mediadora irrecusável de nossa experiência linguística de mundo. Mas, diferentemente do pragmatismo defendido por Rorty, Habermas considera que o lidar com o mundo e o esclarecimento de nossa relação com ele via linguagem continua sendo um dos temas principais da filosofia. Cf. OLIVEIRA, 2004, p.33-34.

Uma justificação bem-sucedida de “p” corrobora com a possível verdade de “p”. O círculo da justificação precisa ser de alguma forma vencido, se pretendemos mais do que apenas legitimidade para nossas asserções sobre uma realidade independente de nossas crenças. Se queremos para estas, além de justificação, verdade, elas de alguma forma precisam apontar para algo além de si mesmas, isto é, para algo no mundo de objetos independentes.

O impasse parece insuperável e efetivamente seria, segundo Habermas, se o *interpretássemos como um problema de teoria do conhecimento e não como um problema pragmático*. Não devemos conceber a relação entre verdade e justificação como se ela ainda se desenrolasse no interior do paradigma da filosofia da subjetividade, que gira em torno de dicotomias indissolúveis entre sujeito/objeto, interno/externo, empírico/transcendental etc. Não há mais espaço para a dúvida cética global sobre a existência do mundo objetivo e de nosso acesso a ele. A perspectiva pragmática torna uma leitura cética global da relação entre verdade e justificação sem sentido, pois o acesso (de algum tipo) ao mundo é garantido via crenças intersubjetivamente partilhadas e postas à prova pragmaticamente.

[. . .] a concepção segundo a qual nós, como indivíduos socializados, desde sempre nos encontramos no horizonte de nosso mundo da vida aberto pela linguagem implica um pano de fundo inquestionável de convicções intersubjetivamente partilhadas e praticamente comprovadas, que tornam absurdo duvidar da acessibilidade ao mundo. A linguagem, da qual não podemos “sair” não pode ser compreendida em analogia com a interioridade de um sujeito representativo, que está como que isolado do mundo externo de objetos representados. (HABERMAS, 2004a, p.244)

O que precisa ser garantido não é a adequação de uma representação mental a seu objeto externo, mas uma prática coletiva que não pode desmoronar. Os sujeitos que se entendem sobre algo no mundo estão desde sempre imiscuídos no mundo. Não há, portanto, um abismo prévio a ser transposto entre uma interioridade representante de objetos e uma exterioridade de objetos representados.

Os atos de fala dos indivíduos socializados em uma comunidade linguística ocorrem no contexto de ações que pressupõem um contato com os objetos do mundo. A perspectiva pragmática torna sem sentido a defesa de uma separação estanque entre agentes e mundo. Aqueles desde sempre estão em contato com este na medida em que nele intervêm e interagem entre si. O fato de os agentes intervirem no mundo invalida a dúvida cética global de que todas as nossas crenças poderiam ser falsas.

As reflexões feitas por Habermas levam-no a concluir que a relação interna entre verdade e justificação não é, no contexto de uma filosofia linguístico-pragmática, uma questão que diga respeito à epistemologia (à representação correta da realidade), mas antes à sustentação de uma práxis fundamental.

Por isso, a questão da conexão interna entre justificação e verdade – conexão que explica, à luz das evidências disponíveis, por que podemos levantar uma pretensão de verdade incondicional, além do justificado – não é uma questão epistemológica. Não está em jogo a representação correta da realidade, mas uma práxis, que não pode vir abaixo.³⁴³ (HABERMAS, 2004a, p.245)

A pressuposição pragmática de um mundo objetivo independente de nossas crenças é uma condição incontornável para a manutenção das práticas de sujeitos capazes de ação e fala no interior de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. A cooperação e o entendimento intersubjetivo não se sustentariam sem esta pressuposição pragmática que legitima a diferenciação entre crença e saber incondicional. A relação interna entre verdade e justificação deixa de ser uma questão epistemológica – como a entendia o ceticismo – e passa a ser uma questão pragmática, visto referir-se à necessidade de manter funcionando nossas práticas cotidianas. A suposição de um mundo objetivo cumpre uma necessidade funcional irrecusável de nossas práticas.

A questão que se impõe é como essa intuição realista, que não pode mais ser apreendida em um sentido epistemológico,³⁴⁴ pode ser acomodada no paradigma linguístico, visto ela acarretar a necessidade de harmonizar duas exigências: a) a exigência da possibilidade de diferenciação entre aquilo que é *verdadeiro* daquilo que é *tido por verdadeiro*; e b) a exigência de que todo acesso ao mundo se dê via linguagem, que acarreta a impossibilidade de separação entre mundo e linguagem.

³⁴³ Nesse trecho da obra de Habermas o tradutor brasileiro omite toda uma oração sem nenhuma justificativa aparente. “Deshalb ist die Frage nach dem internen Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit, der erklärt, warum wir im Lichte der verfügbaren Evidenzen einen unbedingten, über das Gerechtfertigte hinauszielenden Wahrheitsanspruch stellen dürfen, keine erkenntnistheoretische Frage. *Es geht nicht um Sein oder Schein*. Auf dem Spiel steht nicht die richtige Repräsentation der Wirklichkeit, sondern eine Praxis, die nicht zusammenbrechen darf.” (HABERMAS, 2004b, p.248-249, grifo nosso) A argumentação de Habermas indica a impossibilidade de sustentação de uma prática que representasse o mundo de forma completamente errônea. O fato de Habermas afirmar que o malogro de nossas práticas no mundo implica um déficit cognitivo que precisa ser sanado sugere que uma prática que se baseasse exclusivamente em representações incorretas da realidade não se sustentaria, ou melhor, sua própria possibilidade seria um contrassenso, pois feriria uma das pressuposições inevitáveis da interação e comunicação entre sujeitos falantes e agentes.

³⁴⁴ Como afirma Habermas: “Essa intuição não é ‘realista’ num sentido epistemológico.” (HABERMAS, 2004a, p.245)

Habermas reconhece que não há unanimidade entre os autores pragmatistas sobre como deve ser tratada essa intuição pragmático-realista tão presente na intuição cotidiana de senso comum sobre a diferença entre o *verdadeiro* e o *tido por verdadeiro*. O projeto que ele mesmo segue é o de tentar elucidar esta relação de forma a oferecer uma justificativa filosófica para a validade desta distinção, enquanto autores como Rorty identificam nela o domínio metafísico do platonismo sobre as práticas cotidianas de senso comum que deveria ser superado por meio de uma reeducação que substituísse o desejo de objetividade pelo desejo de solidariedade.

Em um esforço para avaliar vias plausíveis de explicação sobre a relação entre verdade e justificção, Habermas discute tanto a *proposta deflacionista* quanto a *proposta epistêmica* de esclarecimento do conceito da verdade e de sua relação com a justificção.

4.1.2 O caráter incompleto do conceito semântico da verdade de Tarski

Habermas afirma que o conceito semântico da verdade expresso na convenção “T” baseia-se no uso descitacional do predicado “verdadeiro” que revela dois aspectos interessantes: a) a possibilidade de construção de uma teoria da verdade que generaliza o emprego da convenção “T” para conteúdos mencionados, mas não explicitamente reproduzidos; e b) a construção de uma relação de equivalência entre duas expressões linguísticas. É nesse segundo aspecto que Habermas localiza o núcleo da estratégia explicativa de Tarski. Ela permite projetar a necessidade de esclarecimento da relação de correspondência entre linguagem e mundo ou de adequação entre sentença e fato (cujas tentativas de explicitação envolvem-se em paradoxos indissolúveis) no esclarecimento da relação semântica entre uma linguagem objeto e uma metalinguagem. Limitando-se à relação entre duas expressões linguísticas, Tarski consegue evitar as dificuldades epistemológicas, ontológicas e metafísicas de uma explicação da relação entre entidades linguísticas e entidades não-linguísticas, que sempre foi o calcanhar de Aquiles de teorias epistemológicas, metafísicas e ontológicas da verdade. Restringindo a análise do conceito da verdade à relação semântica entre duas expressões linguísticas de esferas distintas, Tarski não se vê obrigado a ultrapassar de forma indevida os limites da linguagem, além de preservar conotações realistas fracas no conceito semântico da verdade.

No entanto, é fácil percebermos que o conceito semântico oferecido por Tarski permanece incompleto até que a relação representativa existente entre a linguagem objeto e o mundo seja devidamente apresentada. Deste modo, Habermas concorda com a alegação de que o conceito semântico não é suficiente para esgotar o sentido mesmo do conceito da verdade.³⁴⁵

O sentido assertórico que ainda precisa ser esclarecido para a complementação do conceito semântico da verdade deixa-se explicitar nas atitudes de anuência ou rejeição que os participantes de uma argumentação tomam diante de pretensões de verdade levantadas, ou ainda, no uso “acautelatório” do predicado verdadeiro, o qual nos lembra que mesmo proposições bem justificadas segundo nossos padrões de justificação podem posteriormente vir a se mostrar falsas.

Pelo fato de também pertencer ao jogo de linguagem argumentativo, Habermas defende que o sentido do conceito da verdade pode ser esclarecido via explicitação de seu uso na dimensão pragmática. “Quem se limita à dimensão semântica das proposições e ao comentário metalinguístico das proposições apreende apenas o reflexo de uma práxis linguística prévia, que [. . .] alcança até mesmo a práxis cotidiana.” (HABERMAS, 2004a, p.248-249)

Habermas vê na estratégia deflacionista³⁴⁶ de explicação do conceito da verdade a vantagem de evitar discussões sobre a “natureza” da verdade, desvinculando-se de concepções epistemológicas substanciais, e, ao mesmo tempo, de preservar as conotações realistas fracas indispensáveis para a manutenção das diferenças entre crença e conhecimento, ter por verdadeiro e ser verdadeiro, ligadas à ideia de um mundo independente de nossas descrições, e isso a partir da elaboração de um conceito apto a esclarecer os métodos usuais de pesquisa e escolha de teorias, sucesso e ampliação do conhecimento atrelados ao trabalho científico.

Entretanto, a estratégia deflacionista atinge esses resultados por meio do obscurecimento do sentido pragmático vinculado ao conceito da verdade e da desconsideração de seu uso pré-teórico incrustado na práxis cotidiana. “[. . .] a ciência não é o único âmbito, nem sequer o primário, em que o predicado de verdade encontra aplicação.” (HABERMAS, 2004a, p.249) Mesmo que o conceito semântico da verdade alcançasse o objetivo de esclarecer o trabalho científico, ele ainda seria incompleto

³⁴⁵ Cf. HABERMAS, 2004a, p. 248.

³⁴⁶ Para uma crítica à leitura deflacionista do conceito semântico da verdade de Tarski, cf. DAVIDSON, 1990, em especial a primeira parte deste ensaio.

por deixar de lado toda a esfera pré-teórica de emprego do predicado da verdade. Um conceito da verdade minimamente aceitável tem de ser capaz de esclarecer os diversos usos do predicado “verdadeiro”, inclusive os não exclusivamente teóricos.

No mundo da vida a verdade cumpre a função de intermediação entre as certezas de ação e a assertibilidade justificada discursivamente. Na esfera pragmática ela tem a função de sustentar certezas de ação que assegurem as práticas cotidianas de cooperação e entendimento. Essas certezas estão integradas ao “pano de fundo de crenças intersubjetivamente partilhadas” que compõem o mundo da vida de determinada comunidade linguística. As certezas de ação sustentam implicitamente pretensões de validade tidas como verdadeiras até o momento em que houver um fracasso performativo em uma intervenção no mundo. Isso põe em movimento um processo de revisão dessas certezas, que leva à tematização de seu conteúdo cognitivo por meio do questionamento das pretensões de verdade, que a partir de agora tornam-se objeto de investigação na esfera do discurso. Aqui objetiva-se chegar ao melhor argumento a favor ou contra determinada pretensão de verdade por meio da virtualização de seu conteúdo tendo em vista tornar factível a busca pela verdade de forma cooperativa. “A argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor de ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade.” (HABERMAS, 2004a, p.250)

Neste ponto, encontramos-nos numa situação aparentemente paradoxal. Por um lado, a luta pelo melhor argumento desenrola-se tendo por objetivo a fundamentação discursiva de uma pretensão de verdade, isto é, buscamos via discurso racional alcançar a verdade de determinada pretensão de verdade. Por outro lado, na medida em que só dispomos de argumentos convincentes para encerrarmos uma discussão racional, não podemos ultrapassar o limite cognitivo do processo justificacional, isto é, só dispomos de bons argumentos para nos convenceremos da verdade de determinada pretensão de verdade. Precisamos esclarecer em que sentido é possível no interior de um processo de justificação de pretensões de verdade ultrapassarmos seus limites e alcançarmos a verdade, ou seja, satisfazermos as pretensões de universalidade e incondicionalidade ligadas à nossa concepção cotidiana de verdade.

O que não deixa de exigir uma explicação é a força misteriosa do acordo obtido pelo discurso e que *autoriza* os participantes da argumentação, no papel de atores, a aceitar como verdades as asserções justificadas, sem

levantar nenhuma reserva. Pois a descrição dada pela teoria da ação deixa claro que a argumentação só poderá preencher o papel de *restabelecimento* de certezas de ação tornadas problemáticas se for orientada pela verdade num sentido independente do contexto, incondicional. (HABERMAS, 2004a, p.250, grifo do autor)

Em resumo, o que Habermas quer saber é: que força misteriosa nos autoriza, como argumentantes, a aceitarmos, como agentes, asserções justificadas como se fossem verdadeiras? A resposta de Habermas sobre a relação entre verdade e justificação é uma resposta de tipo pragmática, visto pressupor a relação indissociável existente no mundo da vida entre ação e discurso. Para ele, o aparente paradoxo só pode ser solucionado se ampliarmos novamente o horizonte de nossas considerações. Temos que lembrar da função primordial a que se dedica o discurso. Este diz respeito à reconstrução de certezas de ação malogradas, pois o discurso deve possibilitar a restauração de uma prática ingênua com o mundo de objetos independentes. O discurso precisa satisfazer uma exigência pragmática de nosso mundo da vida. Nossas ações no mundo pressupõem um arcabouço de certezas de ação indubitáveis e isso só pode ser garantido se o processo de justificação estiver ligado a uma concepção de verdade incondicional.

Habermas, diante do exposto acima, recusa-se a reduzir a verdade seja às certezas de ação seja à assertibilidade justificada. “A verdade não pode ser assimilada nem à certeza de ação, nem à assertibilidade garantida.” (HABERMAS, 2004a, p.251) Isso o levará a rever seu outrora defendido conceito consensual-discursivo da verdade, inapto a dar conta das pressuposições realistas inevitáveis ligadas à ação dos indivíduos no mundo e operador da assimilação entre verdade e justificação, que Habermas passa a rejeitar a partir de agora.

4.1.3 O caráter incompleto do conceito epistêmico da verdade

Habermas lembra que as dificuldades envolvidas na relação entre verdade e justificação tornam compreensíveis os esforços elaborados pelas perspectivas antirrealistas de definirem a verdade como um conceito epistêmico.

A primeira tarefa que se coloca diante dessas tentativas é a de se oferecer uma distinção convincente entre verdade e aceitabilidade racional. Isso é obtido por meio de um processo de idealização das condições sobre as quais a justificação de uma pretensão de verdade é realizada. Verdadeira seria apenas aquela pretensão de

verdade capaz de engendrar um consenso racional no interior de uma situação ideal de fala, ou de uma comunidade ideal de comunicação, ou ainda a proposição que pudesse ser justificada sob condições epistêmicas ideais.

Entretanto, Habermas foi convencido da insustentabilidade dessas perspectivas pelas objeções levantadas contra elas por autores como Cristina Lafont, Albrecht Wellmer e Donald Davidson.³⁴⁷ As objeções estão divididas em dois grupos principais: a) as que rejeitam os *resultados* oriundos do procedimento de idealização do processo de justificação; e b) as que rejeitam o próprio *procedimento de idealização* do processo de justificação.

Como nos lembra Candiotti:

Os argumentos com os quais se objetou essa concepção [a concepção epistêmica da verdade] são os seguintes: a) o caráter normativo das condições de argumentação não chegam a excluir a falibilidade dos consensos alcançados; b) as circunstâncias do diálogo em situações concretas deixam de satisfazer as condições ideais e, nesse sentido, não podem funcionar como ideia regulativa. (CANDIOTTI, 2009, p.33, nota, tradução nossa)

Dessa forma, entre os resultados inaceitáveis enfatizados pelo primeiro grupo de objeções estão a ideia de um saber final, completo e infalível que se distanciaria das possibilidades cognitivas de um ser finito e falho como o ser humano; e a ideia de um consenso final que acarretaria o fim da necessidade de se prosseguir com a comunicação e interpretação, já que não haveria mais sobre o que se discutir, pois o consenso definitivo – meta última da argumentação discursivo-racional – teria sido atingido, o que levaria ao fim da história humana.

Estas objeções conduziram Habermas à conclusão de que nos é permitida a idealização das características formais e procedimentais da argumentação – se mantivermos a verdade como ideia regulativa –, mas não os seus resultados.

Entre os problemas revelados pelo segundo tipo de objeção está a convicção de que o processo de idealização de condições de justificação ou termina por fazer exigências que estariam muito além de nossas práticas justificacionais – seriam humanamente inatingíveis – ou, na medida em que tornassem essas exigências realizáveis, não seriam capazes de eliminar de nossas práticas justificacionais a possibilidade do erro. Ambos resultados tornam questionável o projeto de se subsumir a verdade à justificação de pretensões de verdade sob condições ideais.

³⁴⁷ Cf. nossa discussão sobre esses autores desenvolvida no primeiro capítulo.

Segundo Habermas, tais objeções não impeliram Rorty³⁴⁸ a abandonar a tentativa de reduzir verdade à justificação, antes o impulsionaram à radicalização da verdade como algo epistemicamente condicionado. Se só temos os nossos processos de justificação não faz sentido querer medi-los por um conceito supostamente transcendente a eles. Se há que se falar em verdade, esta deve ser entendida como intrínseca aos nossos processos de justificação. Verdade não se distingue dos resultados de nossos empreendimentos justificacionais efetivos. Ela diz respeito apenas à possibilidade de ampliarmos a nossa comunidade de justificação, de defendermos uma determinada crença tida como válida diante de novas audiências competentes.

Habermas alega que a posição de Rorty padece do seguinte problema: sua defesa de que toda idealização de condições de justificação parte dos padrões que nos são familiares, desconsidera a existência de características formais e processuais das práticas de justificação em geral presentes em todas as culturas. Ele não teria levado em conta as pressuposições contrafáticas feitas por qualquer argumentante que se envolve em situações de argumentação em qualquer cultura.³⁴⁹

As pressuposições pragmáticas feitas pelos argumentantes implicam entender a verdade como algo incondicional. Ela se caracteriza por sua capacidade de ultrapassar todos os contextos efetivos de argumentação e levanta a pretensão de ser válida para todos os contextos de argumentação possíveis.

O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo momento e contra quem quer que seja. A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação. (HABERMAS, 2004a, p.254)

Mas Habermas declina, agora, interpretar essa característica da proposição verdadeira como suficiente para a determinação de sua verdade. Logo após a citação acima ele continua:

Isso não quer dizer que *só esse motivo* basta para torná-lo verdadeiro. Uma pretensão de verdade que se faz valer para "p" significa que as condições de verdade para "p" são preenchidas. Não podemos constatar se é esse o caso senão por meio da argumentação, porque nos está vedado um acesso direto a condições de verdade não interpretadas. Mas o fato de condições de verdade serem preenchidas não se torna, ele mesmo, um fato epistêmico

³⁴⁸ Cf. a seção dedicada a esse autor no segundo capítulo.

³⁴⁹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.254.

apenas porque resgatar discursivamente a pretensão de verdade é o único meio pelo qual podemos *verificar* se essas condições, que devemos já *interpretar* à luz do tipo de razões apropriadas a cada vez, são preenchidas. (HABERMAS, 2004a, p.255, grifo do autor)

Habermas, como a citação acima deixa claro, não reedita o seu conceito consensual-discursivo ou epistêmico da verdade. A satisfação das condições de verdade de um enunciado exige muito mais do que a satisfação de meras condições epistêmicas. Uma pretensão de verdade resgatada discursivamente não a torna por esse motivo verdadeira. A verdade sempre aponta para além da justificação, inclusive para além de toda justificação possível.

Em *Direito e democracia*, momento em que Habermas ainda defendia seu conceito consensual-discursivo da verdade, ele já se convencera da necessidade de reforço do componente ontológico do conceito da verdade. Mas Habermas mostrava-se incapaz de encontrar o equilíbrio entre o aspecto realista (ter a ver com o mundo) e o aspecto antirrealista (discursivo) da verdade. Ao final de suas reflexões a concepção epistêmica sempre saía reforçada.

Vejamos um exemplo de como isso se dava.

Estendendo as considerações que Peirce havia feito sobre a comunidade dos cientistas e pesquisadores para a comunicação cotidiana estruturada linguisticamente de sujeitos capazes de ação e fala, Habermas dizia:

[. . .] o que é válido para o entendimento no âmbito da comunidade comunicativa dos pesquisadores, vale também, *mutatis mutandis*, para as comunicações do dia-a-dia. Pois a teoria dos atos de fala mostra que a prática comunicativa cotidiana possui estruturas e pressupostos semelhantes. Aqui também os participantes entendem-se entre si sobre algo no mundo, ao pretenderem validade para suas expressões. (HABERMAS, 2003, p.34)

Essa concepção pragmático-comunicativa da linguagem exige uma leitura do conceito da verdade que supere a concepção meramente representacionista da linguagem e da verdade.

No lugar do conceito bipolar de um mundo representado linguisticamente, surge em Peirce o conceito tripolar da representação linguística de algo para um possível intérprete. O mundo como síntese de possíveis fatos só se constitui para uma comunidade de interpretação, cujos membros se entendem entre si sobre algo no mundo, no interior de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. “Real” é o que pode ser representado em proposições verdadeiras, ao passo que “verdadeiro” pode ser explicado a partir da pretensão que é levantada por um em relação ao outro no momento em que assevera uma proposição. Com o sentido assertórico de uma afirmação, um falante levanta a pretensão, criticável, à validade da proposição proferida; e como ninguém dispõe diretamente de condições de

validade que não sejam interpretadas, a “validade” (*Gültigkeit*) tem de ser entendida epistemicamente como “validade que se mostra para nós” (*Geltung*). A justificada pretensão de verdade de um proponente deve ser defensável, através de argumentos, contra objeções de possíveis oponentes e, no final, deve poder contar com um acordo racional da comunidade de interpretação em geral. (HABERMAS, 2003, p.31-32)

Pelo exposto acima concluímos que tanto o conceito bipolar da verdade, que concebe a verdade como uma relação semântica de representação do mundo pela linguagem, quanto o conceito tripolar, que estabelece a verdade como uma relação entre um sujeito que se entende com outro sobre algo no mundo, claramente estipulam a necessidade de a verdade referir-se ao mundo objetivo e independente. Mas como seria possível, sem recuarmos um milímetro na convicção do caráter linguístico do conhecimento – de sua intransponível mediação linguística –, chegarmos ao mundo independente da linguagem, ao qual devem se referir nossas pretensões de verdade? A resposta que pareceria óbvia a esse questionamento apontaria para um reforço do componente objetivo da verdade, ou seja, um reforço em algum sentido da referência ao mundo objetivo presente na relação tripartite constituidora da verdade.

O reconhecimento de Habermas dessa necessidade era inequívoco, como demonstra o trecho a seguir. Lembremos que, em *Direito e democracia*, Habermas ainda não havia reformulado seu conceito consensual-discursivo da verdade.

Mesmo que não possamos sair da esfera da linguagem e da argumentação e sejamos constrangidos a compreender a realidade como a totalidade daquilo que é representável através de proposições verdadeiras, *na relação com a realidade não se pode perder o nexos com algo que independe de nós e que é, nesse sentido, transcendente*. Qualquer pretensão de verdade leva falantes e ouvintes a transcenderem os padrões provincianos de qualquer coletividade, de qualquer prática de entendimento localizada aqui e agora. (HABERMAS, 2003, p.32, grifo nosso)

Esse trecho mostra a consciência de Habermas de que o contato que os falantes e ouvintes têm com uma realidade independente e que os transcende, no sentido de ser independente da linguagem, exige que a pretensão de verdade por eles levantada também transcenda-os, não permanecendo presa aos limites linguísticos a partir dos quais ela é expressa e possibilitada. *A referência a um mundo objetivo independente é que impõe a incondicionalidade da pretensão de verdade posta*.

Contudo, mesmo reconhecendo a necessidade de um “contato” com o mundo independente em suas análises sobre o conceito consensual-discursivo da verdade, “contato” este que contrabalançaria a predominância epistêmica do mundo da vida

sobre o mundo objetivo, de forma a se criar um equilíbrio entre a esfera linguística e a esfera objetiva na discussão sobre a verdade, Habermas terminava por reforçar o lado epistêmico da balança enfatizando a centralidade que a aceitabilidade racional possuía na determinação da validade de uma pretensão de verdade levantada, ou seja, na satisfação de suas condições de verdade.

A verdade, portanto, apesar de transcender qualquer acordo fático temporariamente conquistado em uma determinada coletividade não transcenderia o acordo alcançável entre *todas* as coletividades possíveis.

Relembrando o entendimento sobre a verdade de Peirce, com cujas linhas gerais Habermas concordava, ele afirmava:

Peirce entende a verdade como aceitabilidade racional, isto é, como o resgate de uma pretensão de validade criticável sob as condições comunicacionais de um auditório de intérpretes alargado idealmente no espaço e no tempo histórico.³⁵⁰ (HABERMAS, 2003, p.32-33)

A verdade seria assim eminentemente um conceito epistêmico, apesar de fazer referência ao mundo independente e objetivo.³⁵¹

Habermas em *Verdade e Justificação* levanta-se contra essa determinação epistêmica da verdade. Contudo, o que se destaca agora na discussão empreendida por Habermas sobre a verdade é que ao invés de avançar na direção das determinações específicas das condições de verdade de um enunciado, isto é, ao invés de apresentar aquilo que tem a propriedade de satisfazer as condições de verdade de um enunciado, Habermas desvia sua discussão na direção das limitações presentes no conceito consensual-discursivo da verdade.³⁵²

Dentre as características procedimentais presentes no conceito consensual-discursivo da verdade encontra-se a antecipação de um acordo futuro, a ideia de que

³⁵⁰ Como conclui Piché (2003, p.21, grifo do autor) a respeito do conceito consensual-discursivo da verdade de Habermas: “[. . .] a teoria epistêmica [da verdade] de Habermas aparece desprovida de qualquer ancoragem na realidade, já que é confinada num procedimento de justificação que põe em jogo *idealizações*, elas mesmas governadas pela perspectiva de uma situação-de-fala *ideal*.”

³⁵¹ Piché afirma que essa dificuldade de incorporação de elementos realistas em uma teoria fundamentalmente epistêmica da verdade resulta da própria estrutura da teoria. “No quadro de uma teoria epistêmica estrita da verdade [. . .] a dificuldade que se experimenta pela introdução de toda forma de correspondência entre enunciado e realidade provém da estrutura mesma da teoria: enquanto o enunciado descreve um estado de fato no interior da linguagem, a realidade empírica, que não tem outra função senão garantir sua referência aos enunciados, é mantida à parte do processo de justificação racional.” (PICHÉ, 2003, p.16)

³⁵² O problema aparentemente encontra-se na forma como Habermas argumenta nesse ponto. A relação que ele estabelece entre condições de verdade e condições epistêmicas torna impossível desatar o nó e sair do impasse que ele revela. Daí sua fuga em outra direção. Habermas depara-se assim com um beco sem saída e prefere fazer o caminho de volta.

um enunciado verdadeiro gozará da anuência de todas as audiências possíveis. Essa exigência cumpria a função de permitir uma crescente ampliação do ponto de vista de nossas práticas justificacionais específicas, o que levaria à inclusão crescente de pontos de vista diferentes e constituir-se-ia em antídoto ao etnocentrismo de nosso grupo.

Habermas, entretanto, passa a reconhecer no tempo uma limitação ontológica às práticas justificacionais. Em relação ao futuro, os acordos faticamente atingidos permanecem *provinciais*, ou seja, não importa o quão os idealizemos, eles nunca poderão reivindicar para si nenhuma certeza de aceitação futura. Os acordos efetivamente alcançados podem ser revisados como inválidos diante de argumentos novos que ainda não haviam sido considerados. O tempo como limite ontológico de nossas práticas argumentativas condena-nos a nunca sabermos se o que hoje aceitamos como justificado – mesmo se satisfizéssemos todas as outras condições ideais de argumentação – resistirá às tentativas futuras de refutação. Essa é uma limitação ontológica – portanto intransponível – de nossas práticas de justificação. *O tempo é uma barreira definitiva que impede a equiparação da verdade com o consenso racional.*

Essa linha de argumentação conduz Habermas à seguinte conclusão: “[. . .] esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como *uma prova suficiente da verdade* [. . .]” (HABERMAS, 2004a, p.255, grifo do autor)

Mas nos contentarmos com a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade em razão da barreira ontológica do tempo não é provar ainda a existência de uma relação interna entre verdade e justificação. Habermas precisa esclarecer a natureza dessa relação interna que ele tanto defende haver entre ambos conceitos.

As certezas de ação necessárias para a execução das ações cotidianas obrigam que tomemos as crenças meramente justificadas racionalmente no discurso como se fossem verdadeiras na esfera da ação. São imperativos pragmáticos da ação no mundo que encerram o discurso quando chegamos ao limite epistêmico de pretensões de verdade racionalmente justificadas. Mas Habermas reconhece que:

Isso, no entanto, não explica por que *temos* o direito de considerar que a pretensão de verdade levantada para “p” é honrada, tão logo o enunciado seja racionalmente aceito sob condições discursivas. O que significa dizer que as pretensões de verdade podem ser “resgatadas” discursivamente? (HABERMAS, 2004a, p.256)

Ele procura responder a essa interrogação na seção de seu livro intitulada “O conceito pragmático de verdade”.

4.1.4 A verdade em uma perspectiva pragmática

Antes de mais nada precisamos considerar de forma mais detida a frase com a qual Habermas inicia essa seção. “Ainda não está claro *o que nos autoriza* a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado – nos limites de um espírito finito.” (HABERMAS, 2004a, p.256, grifo do autor) É útil observarmos o fato de Habermas dar início a essa nova seção falando de condições ideais de justificação, sendo que na seção imediatamente precedente ele rejeitou o conceito consensual-discursivo da verdade por este exigir a satisfação de uma condição inalcançável ontologicamente na constituição de uma situação ideal de fala. Ainda que a referência à justificação ideal venha matizada por sua ligação aos limites de um espírito finito, isto não resolve o problema, pois apenas leva-nos a questionar o sentido preciso do termo “ideal” nesse contexto.

Logo abaixo do último trecho citado acima, Habermas faz referência ao poder não coercitivo do melhor argumento, que impulsionaria os argumentantes a mudar de perspectiva, saindo do âmbito do discurso e retornando ao âmbito da ação. Ora, o que significa aqui a expressão “melhor argumento” – sempre definida, no conceito abandonado da verdade consensual-discursiva, em função da coerção não coercitiva do argumento mais convincente presente no interior de uma situação ideal de fala (ou em referência a sua antecipação) – se não faz mais sentido falar de situação ideal de fala como algo que possa ser realizado ou antecipado?

Sem enfrentar essas obscuridades de sua argumentação, Habermas passa a discutir a relação entre verdade e justificação, procurando esclarecê-la por meio da relação indissociável entre ação e discurso.

Quando os argumentantes chegam à conclusão – após um processo de avaliação discursiva dos argumentos pró e contra a aceitação da validade de determinada pretensão de verdade – de que não há mais motivos racionais para o prosseguimento do discurso, na medida em que se convenceram argumentativamente de que deveriam aceitar tal pretensão, eles se vêm autorizados a retornar a suas práticas ingênuas com os objetos do mundo independente, a voltar à esfera da ação,

posto terem reconstruído via argumentação uma convicção intersubjetivamente partilhada, o que permite novamente o entendimento mútuo e a coordenação das ações na práxis cotidiana. O esgotamento de motivos racionais para a manutenção do discurso e, dessa forma, de uma atitude hipotética em relação à pretensão de verdade de “p”, marca o retorno à atitude ingênua na esfera da ação, que se dá, como vimos, por motivos pragmáticos. O fim de motivos racionais para o prolongamento do discurso coincide com o compartilhamento de uma mesma crença sobre o mundo e determina uma identidade reconstruída de opiniões sobre o mundo. “Tão logo se dissipem as divergências entre ‘nós’ e ‘os outros’ a respeito do que é o caso, o ‘nosso’ mundo pode se fundir com ‘o’ mundo.” (HABERMAS, 2004a, p.257)

O retorno à esfera da ação se dá no contexto de crenças intersubjetivamente partilhadas constituidoras de um mundo da vida a partir do qual podemos nos referir a algo no mundo objetivo, sem prejudicarmos nenhum conteúdo específico para este. A pressuposição pragmática de um mundo objetivo não antecipa qualquer conteúdo específico para esse mundo. Aquilo que cremos constituir o conteúdo do mundo objetivo permanece aberto a futuras revisões, que resultarão de necessidades pragmáticas de reformulação do conteúdo assertórico de algumas crenças malogradas.

Habermas lembra que na esfera da ação os indivíduos socializados não podem evitar ser realistas, pois a validade de suas crenças precisa ser performativamente confirmada.

Visto que os atores precisam chegar a bom termo com “o” mundo, eles não podem evitar ser realistas no contexto de seu mundo da vida. E eles têm o direito de sê-lo, pois seus jogos de linguagem e práticas, enquanto funcionam imunes a decepções, “resistem à prova” na própria execução. (HABERMAS, 2004a, p.257)

Isso torna patente que, para Habermas, a expressão “mundo objetivo” deve ser sempre referida a um mundo da vida. Fato que nos leva novamente a questionar a clareza dos conceitos habermasianos. Apesar de o mundo objetivo ser constituído por objetos independentes de nossas descrições, como Habermas mesmo reconhece, ele vincula de forma indissociável mundo da vida e mundo objetivo, de tal forma que deixa de fazer sentido falarmos de mundo objetivo sem referência a determinado mundo da vida. Contudo, devemos insistir, contra Habermas, que ou bem o mundo objetivo é independente não só de nosso mundo da vida, mas, no limite, de todos os mundos da vida possíveis ou bem ele não é independente e, portanto, não é objetivo.

Evidentemente a instância pragmática de certificação da correção das crenças – disponível na esfera da ação – não está disponível na esfera do discurso, na qual o conteúdo assertórico dos enunciados é virtualizado e tomado como uma hipótese que precisa ser argumentativamente validada. A pressuposição pragmática de um mundo objetivo único e independente é suspensa no discurso via virtualização do mundo. Não se trata mais da superação de experiências recalcitrantes com objetos independentes de um mundo objetivo, mas da oposição mantida por um argumentante que defende um enunciado com conteúdo assertórico distinto e divergente (oposição cuja existência por si só já seria um bom indício do caráter independente e objetivo do mundo em relação às asserções sobre ele formuladas). O discurso visa alcançar um acordo construído via unificação das perspectivas efetivada argumentativamente. Apesar de a intuição realista operante nas práticas cotidianas (que sustenta a distinção na esfera da ação entre opinião e saber) ser suspensa na esfera do discurso, o seu reflexo projeta-se e pode ser percebido na consciência que temos de que mesmo o melhor argumento obtido no interior de uma situação de fala ideal ainda pode vir a se mostrar falso, o que só se explica se pressupusermos um mundo de objetos independentes. Além disso, para Habermas, essa intuição sustenta a defesa de uma verdade incondicional que obriga à suposição de condições ideais de justificação. A afirmação no mundo da vida da incondicionalidade da verdade leva os argumentantes a se orientarem no discurso por condições ideais de justificação. A consciência falibilista presente no discurso está enraizada no realismo da práxis cotidiana que foi temporariamente neutralizado no discurso.

O exposto acima aponta para uma conexão forte entre ação e discurso. Nas palavras de Habermas:

[. . .] o mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e saber circunscritos à ação, penetra no discurso e fornece o ponto de referência que transcende justificações e mantém desperta entre os interlocutores a consciência da falibilidade de nossas interpretações. Inversamente, essa consciência falibilista reflui sobre a práxis, sem com isso destruir o dogmatismo do mundo da vida. Pois os atores, que como interlocutores tiveram a experiência de que nenhuma convicção está a salvo de crítica, também desenvolvem no mundo da vida uma atitude antes não-dogmática em relação às suas convicções tornadas problemáticas. (HABERMAS, 2004a, p.258)

É somente essa conexão entre ação e discurso que esclarece a relação entre verdade e justificação. Se, por um lado, apenas no contexto do discurso surge o questionamento sobre a relação interna entre verdade e justificação, por outro lado,

apenas no contexto da ação se pode oferecer uma resposta sobre tal interação. “Por certo, é apenas nesse nível reflexivo [do discurso] que se põe a questão acerca da conexão interna entre justificação e verdade; mas uma resposta a isso só é permitida pela interação entre ações e discursos.” (HABERMAS, 2004a, p.258) A avaliação sobre o papel pragmático desempenhado pelo conceito da verdade em seu sentido incondicional, tanto na esfera das práticas cotidianas, na qual sustenta as certezas de ação indispensáveis para a manutenção das práticas com objetos do mundo, quanto na esfera do discurso, na qual mantém a referência a condições ideais de justificação e acesa a consciência falibilista, é que nos leva a entender como ambas esferas se interconectam, permitindo a passagem de uma para a outra e eliminando por meio dessa relação a dúvida contextualista. Apenas esta conexão entre o duplo papel pragmático desempenhado pela verdade em sua acepção incondicional na esfera da ação e na esfera do discurso é capaz de explicar por que uma pretensão de validade justificada fala a favor de sua verdade para além de todos os contextos de justificação possíveis. Há, portanto, uma mútua dependência entre ação e discurso, visto que um fracasso performativo na primeira põe em movimento o segundo, ao passo que o resultado alcançado no discurso definirá novas atitudes dos agentes no mundo da vida.

A dúvida contextualista não seria jamais eliminada se permanecêssemos apenas na esfera do discurso.

A dúvida contextualista não será eliminada enquanto persistirmos no nível da argumentação e negligenciarmos tanto a transformação (por assim dizer, assegurada pela identidade de pessoas) do saber dos agentes em saber dos participantes da argumentação como a transferência do saber na direção inversa. (HABERMAS, 2004a, p.258)

Contudo, como as análises desenvolvidas por Habermas mostram, não faz sentido isolarmos o discurso da esfera da ação, pelo menos não definitivamente, além do que a manutenção desta última exige uma compreensão incondicional da verdade. A insistência em uma apreensão antirrealista do conceito da verdade apontaria apenas para a incompreensão de como efetivamente nossas práticas funcionam.

Habermas interpreta a defesa da perspectiva contextualista professada por Rorty como recusa de relativizar ambas perspectivas uma em relação à outra.

Mas Rorty não distinguiria essas perspectivas de modo tal que elas se relativizassem uma à luz da outra. Para sua descrição, ele toma emprestado da perspectiva dos participantes da argumentação aquele estar-presos a

diálogos que nos impede de escapar dos contextos de justificação; ao mesmo tempo ele toma emprestado [sic] da perspectiva dos atores o modo do chegar a bom termo com o mundo.³⁵³ (HABERMAS, 2004a, p.260)

Rorty não veria a necessidade de compatibilizar o realismo do cotidiano com a natureza relativa a um contexto argumentativo de toda justificação. Não há em Rorty nada além da justificação, da solidariedade a ser construída. Nossos contextos argumentativos não têm que se pautar por um “dar conta do mundo” contido na intuição realista de senso comum. Se for necessário reformulamos o senso comum e eliminamos a intuição realista nele presente, resquício que é de um platonismo tornado *démodé*.

Rorty, segundo Habermas, leva a cabo este empreendimento por meio da epistemologização completa do conceito da verdade, que termina por torná-lo supérfluo, já que não mais se distinguiria do conceito de justificação. Mesmo o uso “acautelatório” do predicado “verdadeiro” indicaria não a existência de um mundo objetivo de entidades independentes do qual nossas crenças teriam que dar conta, mas apenas a circunstância de que o que tomamos por justificado em nosso contexto e comunidade pode não o ser em outro contexto e em outra comunidade.

Habermas e Rorty entendem de forma diversa o sentido “acautelatório” do predicado “verdadeiro”. Enquanto, em Habermas, sua adequada compreensão aponta para um conteúdo realista incontornável intrínseco à verdade,³⁵⁴ em Rorty, sua compreensão envolve um reforço ao sentido antirrealista presente na ideia de que por

³⁵³ A tradução brasileira desse trecho é especialmente questionável e leva ao não entendimento do que Habermas efetivamente diz no seu original alemão, como pode ser visto a seguir: “Aber Rorty würde diese Perspektiven nicht so voneinander unterscheiden, dass sich eine an der anderen relativiert. Für seine Beschreibung entlehnt er der Sicht der Argumentationsteilnehmer jenes Gefangensein in Dialogen, das uns verwehrt, aus Kontexten der Rechtfertigung auszubrechen; gleichzeitig *entnimmt* er der Perspektive der Handelnden den Modus des Zurechtkommens mit der Welt.” (HABERMAS, 2004b, p. 265, grifo nosso) Como o termo “*entnimmt*” em alemão deixa claro, Rorty “remove” da perspectiva dos agentes o ter que lidar com o mundo.

³⁵⁴ Na concepção pragmática da verdade a relação com a realidade adquire uma importância fundamental para a determinação do sentido do conceito da verdade. “Com *Verdade e justificação*, a concepção epistêmica da verdade encontra-se substituída por uma concepção pragmatista [. . .] se o conceito epistêmico se limita a um procedimento de justificação, a teoria pragmatista introduzida por Habermas se quer, de sua parte, mais englobante, buscando desta vez dar conta do conceito integral da verdade, sem confiná-lo a um procedimento de justificação. De fato, Habermas está agora preocupado com a questão da relação com a realidade, implícita ao conceito de verdade.” (PICHÉ, 2003, p.21) Candiotti, por sua vez, indica que, sem o elemento realista em sua concepção pragmática da verdade, Habermas não poderia distinguir verdade de justificação, e se veria impedido de rejeitar o contextualismo rortiano. “Sem essa marca realista, a ideia da verdade tende a identificar-se com a de justificação racional entendida de maneira coerentista e, nesse caso, torna-se muito difícil alcançar o objetivo de escapar ao contextualismo.” (CANDIOTTI, 2009, p.34, tradução nossa)

meio deste conceito só precisamos reforçar nossa solidariedade, mas que essa não pode ser garantida a priori, havendo sempre a possibilidade de dissenso futuro.

4.1.5 O caráter indeterminado do conceito pragmático da verdade habermasiano

A acomodação oferecida por Habermas ao realismo e naturalismo fraco no interior da pragmática formal, e que o obrigou a vencer objeções fundamentais como as levantadas por Rorty,³⁵⁵ além de levá-lo a reformular seu outrora defendido conceito consensual-discursivo da verdade, não é feita, entretanto, sem dificuldades.

Passo agora a articulação dessas dificuldades.

Tomemos a seguinte passagem do texto de Habermas.

Embora não possamos atravessar a conexão de verdade e justificação, essa conexão *epistemicamente incontornável* não pode – no sentido de um conceito epistêmico de verdade – ser estilizada como uma conexão *conceitualmente indissolúvel*. (HABERMAS, 2004a, p.49, grifo do autor)

A citação deixa claro que a manutenção, defendida por Habermas, de uma relação epistêmica entre verdade e justificação não mais nos autoriza a identificar o resultado do processo discursivo com a verdade, mesmo que a vinculação entre verdade e justificação na esfera teórica permaneça inabalável: “Por certo, há para nós, enquanto nos movemos no nível do discurso, uma conexão epistemológica incontornável entre verdade e justificação.” (HABERMAS, 2004a, p.47-48) Não há mais, contudo, como ser fundamentada a partir dessa conexão uma identificação entre verdade e justificação.

Podemos perguntar, não obstante, sobre que espécie de relação epistêmica entre verdade e justificação Habermas está falando. Logicamente, como depreende-se do próprio trecho citado, trata-se de uma relação epistêmica que não permite a *identificação conceitual* entre verdade e justificação. E isso significa dizer que verdade não é justificação, visto que a primeira não é epistemicamente condicionada, mas a segunda relaciona-se sempre a uma situação epistêmica determinada.

Em que sentido devemos então entender a relação epistêmica entre verdade e justificação? No sentido de que só podemos tomar por verdadeiro aquilo para o qual temos bons argumentos para a sustentação de sua verdade. Algo não pode ser aceito

³⁵⁵ Como vimos no segundo capítulo.

como verdadeiro se não há nenhum argumento racional que possa ser levantado a seu favor. Mas – e aqui revela-se de forma cristalina o núcleo de nossa problemática – por que essa relação epistemológica é dita ocorrer entre verdade e justificação e não apenas entre a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade e sua justificação?

Apesar de termos chegado tão longe na discussão sobre a verdade em Habermas, por mais surpreendente que possa parecer a constatação, ainda não sabemos positivamente o que é a relação epistemológica entre verdade e justificação – por exemplo, como ela se estrutura –, não obstante os esclarecimentos ofertados por nosso autor acerca do papel pragmático desempenhado pela verdade na mediação entre a esfera da ação e a esfera do discurso. Podemos nos certificar de que nos encontramos nessa situação de ignorância a partir do momento em que percebemos que ainda não sabemos por que a relação epistêmica entre verdade e justificação não é capaz de garantir a verdade da justificação alcançada em determinada situação. Coloquemos a questão de outra forma: como é possível Habermas afirmar que uma relação epistemicamente mediada entre verdade e justificação (estabelecida em determinada situação epistêmica) pode ser desfeita em outra de nível superior se Habermas defende ao mesmo tempo que a verdade não muda? Se a verdade não muda – é o que a distingue da justificação – como entender a afirmação de que uma vez estabelecida uma relação entre uma dada justificação (melhor: um determinado processo de justificação) e a verdade, essa relação pode posteriormente vir a ser desfeita? O que precisaria ter sido esclarecido é como uma concepção não-epistêmica da verdade, isto é, uma concepção realista da verdade – que pressupõe a existência de um mundo externo e independente sobre o qual enunciamos fatos – coaduna-se com a defesa de que a relação entre verdade e justificação não é indissociável.³⁵⁶ Se a verdade é uma propriedade imutável de um enunciado, como é possível que a relação entre verdade e justificação – uma vez estabelecida – pode vir a ser desfeita, ou seja, como um enunciado uma vez estabelecido como verdadeiro pode posteriormente deixar de sê-lo?

³⁵⁶ Candiotti afirma que, em *Verdade e Justificação*, Habermas chega à conclusão de que a justificação não se liga de forma indissolúvel à verdade. “Mesmo que [Habermas] insista na força do discurso racional para ir mais além dos próprios contextos, [ele] não deixa de perceber que *a justificação não está ligada indissolúvelmente com a verdade.*” (CANDIOTTI, 2009, p.34, grifo do autor)

Só há duas alternativas aqui: ou bem a verdade é mutável, o que Habermas rejeita, ou bem nunca se estabeleceu efetivamente essa ligação entre verdade e justificação mediada epistemologicamente.³⁵⁷ A justificação bem-sucedida de “p” aponta para a sua aceitabilidade racional e não para a sua verdade. Ora, se a verdade não é um conceito de sucesso (*Erfolgsbegriff*), isto é, não é um produto performativo advindo do processo de justificação e, ao mesmo tempo, não depende de quão bem justificada esteja uma proposição, então obviamente a justificação de uma proposição, sentença ou crença não aponta para a sua verdade, mas sim unicamente para o seu caráter de proposição, sentença ou crença justificada, que por esse motivo exige de nós sua aceitação racional.

Assim, devemos afirmar, contra Habermas, que o processo de justificação estabelece uma relação não entre a justificação e a verdade, mas antes entre a justificação e outra coisa igualmente mutável. Dentro da argumentação de Habermas o único outro candidato que aqui se apresenta é a aceitabilidade racional.

A argumentação de Habermas a esse respeito é bastante confusa. Se, por um lado, em inúmeras passagens ele reconhece que o processo de justificação culmina com a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade, por outro lado, ele crê que o processo de justificação exige uma relação entre a justificação e a verdade, mesmo que esta relação seja apenas temporária, jamais definitiva.

Essas considerações nos levam a concluir que o significado do termo “verdade” (em sua acepção pragmático-realista e, portanto, não-epistêmica) utilizado por Habermas permanece indeterminado após suas reformulações em *Verdade e Justificação*.³⁵⁸

Precisamos, diante dessa conclusão, localizar o exato ponto que ocasiona essa indeterminação do conceito pragmático da verdade habermasiano em sua ligação com as reformulações realistas por ele efetivadas na pragmática formal.

A exposição, na última seção deste trabalho, das críticas de Habermas ao realismo conceitual de Robert Brandom, terá por objetivo mostrar que a

³⁵⁷ Esta é também a posição de Lafont (1994a, p.1016).

³⁵⁸ Puntel aponta para o fato de Habermas em *Verdade e Justificação* sequer se preocupar em definir tal conceito. “No seu artigo ‘*Wahrheitstheorien*’ [...] ele [Habermas] defende uma concepção clara do significado de verdade/verdadeiro. Verdade/verdadeiro significa o consenso universal alcançado em uma situação ideal de comunicação linguística. Mas depois de ter abandonado esta teoria ele nunca tentou de novo explicar a verdade, muito menos defini-la.” (PUNTEL, 2013, p.202)

impossibilidade de um avanço da pragmática formal em direção a considerações mais robustas sobre o mundo objetivo marca uma limitação estrutural do próprio nominalismo esposado por Habermas oriundo da manutenção por ele de uma perspectiva eminentemente kantiana sobre a linguagem. Nesse sentido, a indeterminação do conceito pragmático da verdade, na tentativa habermasiana de oferecer um espaço mais adequado para o realismo e o naturalismo fraco no interior da pragmática formal, vai de par com a predominância epistemológica que o mundo da vida goza na arquitetura teórica do filósofo alemão.

4.2 A rejeição de Habermas do realismo conceitual de Robert Brandom³⁵⁹

4.2.1 A análise pragmática dos atos de fala em Brandom

Segundo Habermas, Robert Brandom preocupa-se principalmente em explicar as práticas que envolvem o uso da razão e a autonomia de falantes e agentes.³⁶⁰ Brandom qualifica o ser humano como um ser sábio, no sentido de diferenciar-se dos outros animais pela capacidade de empregar conceitos, isto é, de seguir regras inferenciais que definem o conteúdo proposicional dos conceitos e de vincular suas ações àquilo que assume quando toma algo por válido. O ser humano caracteriza-se por ofertar razões para o que faz e exigir razões para aquilo que os outros indivíduos fazem.

³⁵⁹ Nosso interesse em Robert Brandom centra-se sobretudo na análise das críticas que Habermas dirige contra o realismo conceitual resultante do inferencialismo esposado pelo filósofo americano. Para tanto, precisaremos inicialmente acompanhar a exposição que Habermas faz das principais ideias do inferencialismo de Brandom, que o levam a articular o realismo conceitual. Nossas considerações sobre Brandom, nesse sentido, são subsidiárias àquilo que Habermas identificou como problema em uma perspectiva teórica que concebe uma continuidade ontológica entre linguagem e mundo. Não adquire importância primordial para os nossos intentos avaliar se Habermas expõe de forma fiel o pensamento de Brandom, mas antes revelar, a partir das críticas de Habermas às ideias desse autor, o lugar de surgimento da indeterminação do conceito pragmático da verdade de Habermas. Dessa forma, haja vista nossa preocupação principal nessa seção ser apenas com a crítica de Habermas a Brandom, sempre que relevante apresentarei em nota de rodapé as respostas que o filósofo americano formulou para as objeções levantadas por Habermas.

³⁶⁰ A obra mais importante de Brandom, que articula seu inferencialismo em detalhes, é *Making It Explicit*, cf. BRANDOM, 1994. Uma versão mais concisa das principais ideias aí contidas foi publicada sob o título de *Articulando Razões: uma Introdução ao Inferencialismo*, cf. BRANDOM, 2013. A resposta de Brandom às críticas formuladas por Habermas em *Verdade e Justificação* está contida em seu artigo *Facts, Norms, and Normative Facts: A Replay to Habermas*, cf. BRANDOM, 2000.

Brandom concentra sua análise da linguagem no jogo argumentativo. Ele considera os atos de fala assertóricos como fundamentais e desenvolve uma análise pragmática da ação de exigir e oferecer razões. A verdade assume uma posição de destaque nessa perspectiva, pois é ela que está em questão no processo argumentativo que envolve os atos de fala assertóricos. Aquilo que pode fundamentar uma pretensão de verdade – isto é, aquilo que conta como uma boa razão – está diretamente vinculado às regras lógicas e semântico-conceituais vigentes no âmbito de uma comunidade linguística.

Uma pretensão de validade levantada é avaliada em sua adequação e poderá ser aceita ou não pelos outros participantes da comunidade linguística. Para isso, cada indivíduo deve avaliar a pretensão de validade erguida por um participante da argumentação a partir de suas próprias pretensões, ou seja, a partir daquilo que o indivíduo toma como adequadamente fundamentado por sustentar-se sobre razões que ele considera boas e está disposto a aceitar como válidas.³⁶¹

Brandom, em sua explicação da práxis linguística de empregar conceitos – oferecendo e exigindo razões –, adere às teses wittgensteinianas que entendem a práxis linguística como o domínio de um saber pré-reflexivo, implícito, que pode ser explicitado em um saber proposicional. O saber adquirido pelo processo de domínio de uma linguagem natural pode ser transformado em um saber explícito e pode ser expresso proposicionalmente via articulação conceitual.

Sujeitos capazes de falar e agir podem, em princípio, reconstituir reflexivamente o que sabem fazer na prática e exprimi-lo *expressis verbis*. Brandom fala da capacidade “expressiva” de dizer como se faz algo. O vocabulário lógico serve para esse propósito. Com auxílio de expressões lógicas, explicitamos o saber intuitivo sobre como se deve usar o vocabulário semântico *conforme às regras* [. . .] (HABERMAS, 2004a, p.138, grifo do autor)

Para Brandom, a explicitação do implícito implica o uso do vocabulário lógico. Este é responsável por desdobrar o conteúdo proposicional dos conceitos exprimindo aquilo com que os falantes se comprometem quando dizem alguma coisa por meio de conceitos.³⁶²

³⁶¹ Cf. HABERMAS, 2004a, p.137.

³⁶² “O vocabulário lógico tem o papel expressivo de tornar *explícito*, sob a forma de conteúdos sentenciais asseveráveis logicamente compostos, os compromissos materiais *implícitos*, em razão pela qual sentenças logicamente atômicas têm o conteúdo que têm. A Lógica transforma práticas semânticas em princípios. Ao fornecer instrumentos expressivos que nos permitem endossar o que antes só poderíamos endossar em nossas ações, a lógica torna possível o desenvolvimento de conceitos pelos quais concebemos nosso mundo e nossos planos (e, dessa forma, nós mesmos)

O emprego comunicativo da linguagem funda-se em um saber implícito que cabe à pragmática formal explicitar. Em Brandom, a teoria da expressão linguística envolve demonstrar como o explícito – a exposição do conteúdo proposicional dos conceitos que empregamos na comunicação – origina-se do domínio prático de normas que regem a prática discursiva e, em seguida, mostrar como essas normas implícitas da prática linguística podem ser explicitadas via formulação de regras e princípios.

A adesão de Brandom às teses linguísticas do segundo Wittgenstein pode ser comprovada pela centralidade que a comunidade linguística intersubjetiva adquire como autoridade epistêmica. O conhecimento não pode mais ser entendido como fruto das representações privadas de um sujeito que se defronta com uma realidade externa independente que ele precisa conceitualizar. O conhecimento passa a estar diretamente ligado a um processo intersubjetivo que envolve a troca de razões no espaço público de entendimento linguístico.

O modelo comunicativo do entendimento e do conhecimento revela ainda que o processo de socialização só se efetiva na medida em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como sujeitos responsáveis capazes de oferecer razões – caso convidados a tal – para suas ações e proferimentos. Isso tem por consequência a defesa de que a práxis linguístico-discursiva – o dar e exigir razões – compõe a base da comunicação cotidiana. A práxis discursiva não se limita, portanto, a esferas especiais da comunicação linguística – como a ciência e a filosofia – mas antes é indissociável da própria ideia de linguagem.³⁶³

Habermas reconhece que Brandom, de forma coerente com o primado do social resultante da virada linguística, procura conferir à perspectiva da segunda pessoa uma importância crucial na explicação das práticas linguísticas ou discursivas.³⁶⁴ O paradigma linguístico-comunicativo de análise evita objetivar seu objeto de análise, ou seja, o teórico da linguagem não deve assumir uma posição neutra de observador desinteressado sob pena de não ser capaz de apreender o significado da comunicação linguística que é a capacidade de ser afetado por razões

para aparecer, em parte, acima do reino indistinto da mera tradição, da evolução de acordo com os resultados do descuidado empurrão do habitual e do fortuito, e entrar no comparativamente bem iluminado mercado discursivo, em que razões são buscadas e proferidas, e cada endosso está sujeito a ser colocado em escalas e considerado deficiente.” (BRANDOM, 2013, p.174, grifo do autor)

³⁶³ Cf. HABERMAS, 2004a, p.139.

³⁶⁴ Cf. HABERMAS, 2004a, p.139.

no momento mesmo de compreensão do significado de um termo, expressão ou conceito. O teórico que procura compreender uma prática linguística deve assumir a posição de interlocutor e, dessa forma, compreender as razões que são oferecidas no jogo argumentativo linguístico. Habermas vê em Brandom uma adesão a essas consequências resultantes da posição do interlocutor. O teórico que assume a posição de segunda pessoa não deve simplesmente compreender o proferimento no sentido de entender as razões oferecidas. O teórico precisa também tomar posição em relação ao dito. Ele deve assumir a posição de um participante da interação e decidir se pode ou não aceitar como válidas as razões ofertadas.

A perspectiva linguístico-comunicativa de análise dos proferimentos, que estipula que a compreensão do significado destes só pode ser atingida da perspectiva da segunda pessoa, afirma que no processo de compreensão linguística o intérprete atribui ao falante um ato de fala “p” para o qual é levantada uma pretensão de verdade. Isso significa que a asserção de “p” compromete o falante com o oferecimento de razões que justifiquem “p”. Nesse sentido, o intérprete entende que o falante ao pronunciar “p” está assumindo a responsabilidade perante a comunidade linguística de justificar seu proferimento. O intérprete, contudo, só pode entender o proferimento “p” enunciado pelo falante se puder avaliar, a partir de sua posição interpretativa, a qualidade das razões que o falante poderia oferecer para sustentar seu proferimento “p”. A compreensão pelo intérprete do falante está, dessa forma, vinculada de forma indissolúvel com uma tomada de posição do intérprete em relação ao proferimento do falante.

[. . .] o intérprete [. . .] toma posição a respeito da pretensão de verdade que ele atribuiu ao falante. Ele pondera se “p” também tem fundamento de seu próprio ponto de vista e, se for o caso, reconhece o direito (*entitlement*) do falante de afirmar “p”. (HABERMAS, 2004a, p.140)

A pragmática formal de Brandom atribui um papel de destaque à posição ocupada pelo intérprete nas práticas discursivas, haja vista que é ele que estabelece o status de validade do proferimento do falante à luz de sua avaliação das qualidades das razões que o falante avança para a sustentação de seu proferimento.

O *status* do enunciado “p”, que decide se o falante está autorizado à asserção de “p”, depende da maneira como o intérprete avalia a pretensão de verdade levantada pelo falante – em outras palavras, do fato de ele aceitar ou não a pretensão de validade atribuída. (HABERMAS, 2004a, p.140, grifo do autor)

O viés intersubjetivo da perspectiva linguístico-comunicativa adotada por Brandom torna-se evidente pelo fato de a determinação do status de validade do enunciado proferido pelo falante passar necessariamente pelo outro (outros), sendo este(s) aquele(s) que se encarrega(m) de cancelar a qualidade das razões ofertadas na sustentação de um ato de fala, que é em si uma ação voltada para o outro (outros).

Habermas afirma que Brandom, em sua análise dos atos de fala executados pelos falantes e aceitos ou rejeitados pelos outros membros da comunidade linguística, atribui peso preponderante às atitudes dos membros do processo discursivo-linguístico. Essas atitudes gozam de primazia – na análise dos atos de fala – em relação ao status dos enunciados, haja vista que o status dos enunciados depende da posição tomada em relação a eles pelos membros do jogo linguístico argumentativo. São os membros da comunicação que com seus posicionamentos de aceitação ou rejeição de um ato de fala estabelecem quais proferimentos são ou não válidos.

Habermas procura mostrar, contudo, em sua discussão sobre o pensamento de Brandom, que esse *primado pragmático* verificado na análise dos atos de fala não se harmoniza sem sobressaltos com a *explicação inferencialista*, igualmente defendida por Brandom, do conteúdo proposicional dos atos de fala.

4.2.2 A explicação inferencialista do conteúdo proposicional

Habermas interpreta como original³⁶⁵ não a explicação pragmático-formal dos atos de fala oferecida por Brandom, mas sim a integração desta a uma semântica inferencialista. A compreensão de um ato de fala está atrelada ao oferecimento de razões que tornam sua afirmação aceitável – ou seja, está atrelada à compreensão das condições de assertibilidade de um proferimento –, mas não apenas isso. A compreensão adequada de um ato de fala envolve a aceitação das consequências vinculadas ao reconhecimento de um proferimento como válido. Compreender um ato de fala significa entender com o que nos comprometemos quando aceitamos algo como válido. Brandom teoriza que *essas condições de assertibilidade e as consequências da aceitação de um proferimento advêm das relações inferenciais contidas no conteúdo proposicional de um proferimento linguístico*. O conteúdo

³⁶⁵ E também como problemática, como veremos logo abaixo.

conceitual de uma expressão linguística diz respeito a todas as inferências materialmente válidas que ele encerra. A execução de um proferimento vincula o falante a uma rede de relações inferenciais que definem o conteúdo conceitual da expressão empregada.

Brandom, contudo, escapa a um inferencialismo fechado na medida em que aceita a possibilidade de no início ou fim de uma cadeia inferencial que explicita um conteúdo conceitual proposicional existem elementos não-inferenciais como percepções e ações.³⁶⁶

Habermas alega que o pragmatismo de Brandom não permite que ele interprete os participantes do jogo argumentativo como prisioneiros de uma imagem linguística de mundo previamente estabelecida e da qual não poderiam escapar. A própria aceitação de elementos não-inferenciais nas extremidades de cadeias inferenciais já apontaria para essa impossibilidade. Brandom reforça essa rejeição de uma prisão dos indivíduos argumentantes no interior de uma abertura linguística de mundo por sua defesa de que a práxis discursiva é em si geradora de conceitos. Como afirma Habermas: “Ele [Brandom] concebe a práxis discursiva mais como geradora de conceitos do que como refém de um saber semântico herdado *a priori*.” (HABERMAS, 2004a, p.142) O inferencialismo aberto de Brandom permite, ainda, que a produção de novos conceitos advenha do confronto da comunidade linguística com o mundo objetivo circundante.

Obviamente, os desdobramentos inferenciais que explicitam o conteúdo proposicional de uma expressão linguística não são definidos pelo saber de mundo, mas sim pelo saber linguístico que institui as regras que explicitam as vinculações de significado existentes nessas expressões. Para Habermas, essa via explicativa, a inferencialista, tenderia a instituir no pensamento de Brandom uma preponderância da semântica sobre a pragmática. Contudo, segundo Habermas, Brandom admite que as regras semânticas que desdobram e explicitam o significado de uma expressão só adquirem o sentido que têm por serem utilizadas da forma que são e serem aceitas como válidas na práxis discursiva linguística. Essa via explicativa, por sua vez, contrariamente à anterior, estabeleceria uma predominância da pragmática sobre a semântica.

³⁶⁶ Cf. HABERMAS, 2004a, p.141-142.

Essas considerações levam Habermas a afirmar que, em Brandom, a articulação entre pragmática e semântica se dá da seguinte maneira:

[. . .] a práxis discursiva põe, por assim dizer, em funcionamento a rede das relações inferenciais dispostas no vocabulário de uma língua. As tomadas de posição dos participantes do discurso quanto às pretensões de validade mutuamente atribuídas percorrem trilhos traçados pelas implicações semânticas do conteúdo de cada proferimento. A semântica adianta os conceitos que serão desdobrados discursivamente. (HABERMAS, 2004a, p.142)

Habermas deseja demonstrar que essa ambiguidade entre pragmática e semântica leva Brandom a tentar dar conta de objeções realistas que não se harmonizam facilmente com a ênfase pragmática que o autor havia oferecido em sua análise da pragmática dos atos de fala. Brandom será obrigado a dar conta de elementos realistas oriundos de sua semântica inferencial. Esta exigirá que a teoria comunicativa de Brandom incorpore ideias como as de *verdade objetiva* e *inferência objetivamente válida* de forma *independente* das atitudes dos próprios participantes do jogo comunicativo, o que Habermas considera como uma exigência altamente problemática³⁶⁷ e afastada do viés pragmatista inicialmente dirigente da análise brandomiana das atitudes proposicionais dos integrantes do jogo discursivo.

4.2.3 Sobre o status normativo dos proferimentos

Brandom, quando enfatiza a pragmática sobre a semântica, afirma que o status normativo dos proferimentos resulta da atribuição de pretensões de validade que os participantes fazem no jogo argumentativo aos proferimentos executados pelos outros participantes. O status de verdade de uma asserção pressupõe o reconhecimento por parte dos outros participantes do discurso argumentativo de que o conteúdo enunciado do proferimento tem caráter objetivo. O reconhecimento por parte dos outros argumentantes da validade do conteúdo proferido ganha ascendência para a determinação de sua objetividade e aceitação como verdade. O caráter pragmático dessa explicação do status normativo dos proferimentos é evidente.

Normas não são produtos naturais. Mesmo as normas que definem a objetividade do conteúdo proposicional de um proferimento não advêm da natureza. As normas resultam da criatividade dos legisladores que instituem formas de

³⁶⁷ Cf. HABERMAS, 2004a, p.142-143.

comportamento aceitáveis (de acordo com as normas) e formas de comportamento desviantes (contrárias às normas). Um comportamento normativo distingue-se de um mero comportamento regular exatamente pela circunstância de que o comportamento normativo é instituído pela referência à norma, ou melhor, a um conceito de norma, que pode ser seguida ou infringida. Visto o comportamento normativo estar atrelado ao conceito de norma, que define o permitido e o proibido, o comportamento normativo possibilita o estabelecimento de expectativas de comportamento entre os membros de uma comunidade linguística. Mas essa explicação puramente empirista das normas não é capaz ainda de fundamentar a própria racionalidade da legislação criada, ou seja, a ideia de que somos seres que se guiam por motivos racionais.³⁶⁸ A legislação mesma instituída deve advir de sua submissão a motivos racionais.

Uma instituição de normas que seja “racional” precisa ser feita de acordo com *normas* da razão e por isso não pode, por seu turno, servir de modelo a uma explicação da normatividade da própria razão. Antes de se apresentarem como “legisladores”, os participantes do discurso “já” se alimentam da estrutura interna normativa da fala. (HABERMAS, 2004a, p.146)

Habermas identifica isso como uma aporia da argumentação de Brandom que tenta estabelecer o primado das atitudes normativas (que se guiam pelo conceito de norma) na determinação do conteúdo normativo (seu caráter objetivo e verdadeiro) dos proferimentos realizados.

Habermas alega que, apesar de ter seu conceito de práxis discursiva³⁶⁹ influenciado pelo pensamento do último Wittgenstein e do último Heidegger, Brandom rejeita tanto o contextualismo do primeiro quanto o idealismo linguístico do último³⁷⁰ devido a seu pragmatismo exigir em suas reflexões um espaço fundamental para o falibilismo de nossos proferimentos sobre o mundo. E é justamente a necessidade de dar conta do falibilismo inerente a nossas práticas discursivas que leva Brandom a reconhecer que “Em questões de validade epistêmica, a última palavra não pertence ao consenso da comunidade linguística em questão.” (HABERMAS, 2004a, p.149)

³⁶⁸ Cf. HABERMAS, 2004a, p.145.

³⁶⁹ Brandom alega que *Making It Explicit* procura estabelecer uma distinção clara entre, por um lado, práticas discursivas e, por outro lado, práticas não-discursivas e comportamentos naturais. As práticas discursivas são aquelas que, além de poderem ser avaliadas como corretas ou incorretas – o que define sua condição de práticas –, envolvem o emprego de asserções ou inferências. Cf. BRANDOM, 2000, p.356-357.

³⁷⁰ “Brandom guarda distância tanto do contextualismo dos jogos de linguagem como do idealismo da abertura linguística ao mundo.” (HABERMAS, 2004a, p.148)

Para Habermas, Brandom encontra-se na seguinte situação paradoxal: sua defesa do primado das atitudes práticas no estabelecimento do status objetivo e verdadeiro dos conteúdos proposicionais dos proferimentos choca-se com a exigência de que essa mesma objetividade e verdade ultrapasse o mero acordo forjado entre os argumentantes que dialogam no interior de uma comunidade linguística específica.

À reserva da falibilidade, que Brandom também faz valer em relação ao coletivo como um todo, vincula-se a questão de saber como pode um proferimento, cujo *status* depende da atribuição e da avaliação de um intérprete, ter um conteúdo objetivo que, se for o caso, se estende além do que os intérpretes sabem e fazem em cada ocorrência. (HABERMAS, 2004a, p.149, grifo do autor)

Habermas alega que a maneira como Brandom apresenta o problema trai sua intenção de dar conta de intuições realistas que não podem ser satisfeitas em uma estratégia explicativa que parte da pragmática e chega à semântica:

A questão da verdade dos proferimentos – e da objetividade de seu conteúdo – resiste, por assim dizer, a uma estratégia de explicação que avança da pragmática para a semântica [. . .] Apesar de seu procedimento fenomenalista, Brandom deseja satisfazer intuições claramente realistas. (HABERMAS, 2004a, p.149)

Habermas acusa Brandom de querer dar conta dessas intuições realistas sem levar em consideração de forma significativa a virada linguística, especificamente na consciência que esta trouxe de que do ponto de vista epistêmico linguagem e realidade estão de tal forma imbricados que não é possível alcançarmos um ponto de vista fora da linguagem e do mundo de forma a se poder avaliar a adequação daquela a este. Só podemos afirmar algo como real, afirmando-o como verdadeiro, e só temos opiniões e proposições para fundamentar a verdade de opiniões e proposições. O pragmatismo veda o recurso a noções como correspondência para aquilatar a objetividade do conteúdo proposicional de um determinado proferimento. Não há, portanto, como acredita Brandom, segundo Habermas, a possibilidade de tratarmos da objetividade dos conteúdos proposicionais dos proferimentos afirmando-a como algo que está para além das atitudes normativas dos intérpretes.

Habermas considera, contudo, que mesmo depois da virada linguística, o pragmatismo corretamente concebido ainda precisa dar conta de duas intuições realistas vinculadas a nossas práticas comunicativas: tanto a intuição realista que entende a verdade como válida incondicionalmente quanto a intuição realista de que nossas práticas desenrolam-se no âmbito de um mundo objetivo independente. Essas

intuições realistas devem ser articuladas a) por meio da diferenciação entre verdade e justificação (isto é, pela aceitação de que uma enunciação verdadeira exige seu reconhecimento de forma universal – por todos e em todos os tempos e lugares – o que não ocorre com uma enunciação meramente justificada) e b) por meio da pressuposição de que podemos nos referir ao mesmo mundo a partir de perspectivas teóricas distintas.³⁷¹ “[. . .] supomos tanto a existência de objetos possíveis, dos quais podemos afirmar fatos, como a comensurabilidade de nossos sistemas de referência, que nos permite reconhecer os mesmos objetos sob descrições diferentes.” (HABERMAS, 2004a, p.150)

Com o intuito de mostrar a limitação da articulação teórica que Brandom desenvolve para explicar o conteúdo objetivo dos proferimentos, Habermas concentra-se na análise fenomenalista que Brandom desenvolve sobre eles. Habermas procura mostrar que essa análise leva Brandom à defesa de um *realismo conceitual* que não se coaduna com a própria abordagem pragmatista kantiana inicialmente adotada por Brandom. *A rejeição de Habermas do realismo conceitual de Brandom sustenta-se em seu (de Habermas) nominalismo, resultante de sua perspectiva kantiana e, portanto, epistêmica, de abordagem da linguagem.* Isso deixará claro – o que é o objetivo primordial de toda nossa exposição da crítica de Habermas a Brandom – que é esta perspectiva fundamental, na medida em que nos veda qualquer possibilidade de falarmos verdadeiramente de forma definitiva e consciente do mundo objetivo, que impossibilita a Habermas oferecer no interior de sua pragmática formal um conceito realista da verdade. Em última instância, o *gap* entre linguagem e mundo não pode ser superado no âmbito da pragmática formal e isso inviabiliza a tentativa de Habermas de (com seu conceito pragmático da verdade – que, como vimos na seção anterior, permanece indeterminado) dar conta das intuições realistas fundamentais da práxis comunicativa cotidiana.

4.2.4 Análise fenomenalista e o problema da objetividade dos proferimentos

³⁷¹ O problema é que a articulação pragmático-formal efetuada por Habermas das intuições realistas ligadas à verdade e ao mundo objetivo não chega a fundamentar um conceito realista da verdade. Há ainda a proibição de princípio de que possamos estabelecer uma teoria verdadeira sobre o mundo, pois não podemos, devido a nossas limitações linguísticas, decidir de forma final quais de nossos proferimentos satisfazem as condições de verdade de seu conteúdo proposicional. E isso é uma impossibilidade epistêmica derivada do primado epistemológico do mundo da vida, que se articula de forma linguística.

Habermas afirma que Brandom procura esclarecer a objetividade das normas semânticas e conceituais que regem o emprego de nossas expressões linguísticas analisando a) um tipo específico de fala no qual a anáfora toma parte decisiva e b) discorrendo sobre os papéis que percepção e ação desempenham como entrada e saída da práxis discursiva.

No que diz respeito ao primeiro caminho envolvendo a anáfora, Brandom preocupa-se em explicitar por que o uso de termos singulares³⁷² está vinculado a pressuposições de existência de objetos no mundo dos quais afirmamos ou negamos qualidades. Os termos singulares cumprem o papel de estabelecer do que e sobre o que falamos quando nos referimos a entidades no mundo. A relação entre anáfora e objetividade advém da circunstância de que, em Brandom, as expressões semânticas “. . . refere-se a” e “. . . é verdadeiro” serem interpretadas como “[. . .] operadores para a formação de expressões anaforicamente dependentes [. . .]” (HABERMAS, 2004a, p.152) No emprego da linguagem é preciso reconhecermos os mesmos objetos sob descrições distintas. O uso de termos singulares cumpre esse papel. Brandom acredita, contudo, que isso só é possível com o auxílio da anáfora. Se não fosse assim nunca poderíamos ir além da situação presente no emprego de uma linguagem. Esta deve garantir que em seu emprego atual haja espaço para a referenciação a uma situação passada, ou seja, a uma situação não mais atual. O uso de referenciações recursivas abre espaço para que isso seja feito no âmbito linguístico. As referenciações recursivas valem-se exatamente da anáfora para desempenhar seu papel.

Brandom procura atar a relevância cognitiva do uso dêitico de pronomes demonstrativos à sua ocorrência anafórica, ou seja, à possibilidade de seu emprego recursivo via caracterizações e descrições. A fuga da situação específica de emprego dêitico desses pronomes só se dá porque a anáfora permite a vinculação entre conteúdos gerais repetíveis e a irrepetibilidade da ação dêitica de emprego dos pronomes demonstrativos. Nesse sentido, para Brandom, a dêixis depende da anáfora. Os demonstrativos não adquiririam importância cognitiva – de referir-se a algo no mundo – sem o mecanismo recursivo da anáfora.

A anáfora viabiliza que uma referenciação dêitica a um objeto não desapareça posteriormente. Ela torna possível a re-identificação futura de objetos previamente

³⁷² Sobre os termos singulares em Brandom, cf. BRANDOM, 2013, p.141 *et seq.*

referidos pela dêixis. A anáfora permite que a referenciação dêitica a um objeto prolongue esse ato de identificação ao longo da comunicação linguística, criando no interior da linguagem a opção de identificação posterior de um objeto do mundo sem que para isso um ato de identificação individual precise ser repetido. A anáfora viabiliza a repetibilidade indefinida de um ato identificador singular e, dessa forma, com sua referenciação intralinguística a partes anteriores da frase, atribui relevância cognitiva à dêixis. Todo ato singular de identificação de um objeto do mundo perderia importância epistêmica se não houvesse esse mecanismo de referenciação anafórica que preserva ao longo do emprego da linguagem a identidade do objeto referido. Sem a anáfora, portanto, os atos de identificação dêíticos de objetos do mundo não adquiririam qualquer relevância semântica.

Segundo Habermas, Brandom entende que, em seu papel referencial, a linguagem não se limita à identificação de objetos via dêixis e sua re-identificação ao longo de correntes anafóricas de referenciação. A linguagem além de identificar objetos refere-se também ao mundo por meio da representação de estados de coisas existentes, ou fatos. Um falante por meio de suas atitudes proposicionais afirma fatos dos objetos do mundo. O falante com seus atos proposicionais atribui aos objetos ou nega-lhes qualidades. Essa referenciação ao mundo pela representação de fatos pode ser contestada por um intérprete que questiona a verdade do dito pelo falante. O intérprete parte em sua contestação de convicções distintas acerca da coisa referida pelo enunciado do falante. Essa diferença de perspectiva entre falante e intérprete pressupõe contudo que ambos refiram-se ao mesmo estado de coisas, o que é obtido pelo emprego do operador “. . . verdadeiro/falso”, que permite a vinculação do enunciado do intérprete ao enunciado do falante.

Habermas indica que Brandom identifica aqui mais um papel para a anáfora. Em seu emprego interpessoal, a anáfora possibilita que um intérprete conteste a asserção feita pelo falante na medida em que ele (o intérprete) oferece uma outra asserção sobre o mesmo estado de coisas ou objeto do mundo. O intérprete, portanto, contesta a pretensão de verdade *de dicto* vinculada ao falante e levanta, por meio de sua contestação do falante, uma pretensão de verdade *de re*. A diferença de opinião existente entre falante e ouvinte sustenta-se, mais uma vez, na possibilidade de o intérprete, referindo-se àquilo que foi dito pelo falante com o uso do mecanismo anafórico – neste caso pelo emprego do operador “. . . é verdade/falso” –, alcançar no mundo o mesmo estado de coisas ou objeto que o falante. Diferenças de opinião só

fazem sentido, dessa forma, se as pretensões de verdade distintas levantadas por falante e intérprete referirem-se ao mesmo objeto ou estado de coisas no mundo.

A anáfora interpessoal permite ainda a Brandom esclarecer o conceito de objetividade, que o leva a distinguir entre aquilo que os concernidos sabem e aquilo que eles creem saber. A anáfora interpessoal viabiliza ao intérprete a atribuição ao falante de uma pretensão de verdade para o seu proferimento. O intérprete defende que o falante, quando da produção de seu proferimento sobre o mundo, levantou uma dada pretensão de verdade. O próprio intérprete, contudo, quando atribui ao falante uma pretensão de verdade, levanta para sua atribuição uma pretensão de verdade, isto é, a pretensão de verdade para o seu proferimento (do intérprete) de que o falante levantou a pretensão de verdade específica “p” para o proferimento que executou. Evidentemente, aqui ainda se configura a diferença de perspectiva entre falante e intérprete, na medida em que a *atribuição* de uma pretensão de verdade *de dicto* feita pelo intérprete ao falante diferencia-se da *aceitação* dessa pretensão por parte do intérprete que toma a forma de uma pretensão de verdade *de re*.³⁷³

Brandom defende que um enunciado proferido por um falante possui um conteúdo objetivo cujas implicações inferenciais podem não ser completamente apreendidas pelo falante, mas que o intérprete, avaliando os mesmos objetos e estados de coisa que o falante a partir de outras suposições de fundo, pode vir a desenvolvê-las, o que levaria o intérprete a considerar que o falante se engana sobre aquilo com o que ele (o falante) se compromete quando enuncia seu proferimento.

Brandom assume que o enunciado para o qual um falante reivindica verdade contém um potencial dedutivo que vai muito além do conteúdo manifesto e pode *guiar* a tomada de posição crítica de um oponente. O conteúdo dos enunciados pode ter implicações que dizem *per se* como o enunciado correspondente *deveria* ser avaliado por um intérprete, eventualmente de maneira divergente da avaliação do próprio falante. (HABERMAS, 2004a, p.155, grifo do autor)

³⁷³ Brandom esclarece da seguinte forma as atitudes *de dicto* e *de re* que as pessoas podem assumir na prática discursiva. “A primeira [atitude: *de dicto*] é (sempre de acordo com um intérprete [*scorekeeper*]) uma questão acerca dos conteúdos que alguém assume estar ele mesmo expressando, os comprometimentos que ele mesmo assume estar tomando por realizar vários atos de fala. Os conteúdos especificados a partir desse ponto de vista são articulados pelo que o indivíduo assume seguir do que, e o que ele assume ser incompatível com o que. A segunda [atitude: *de re*], em contraste, é uma questão sobre quais conteúdos ele realmente expressa, os comprometimentos que ele realmente assume (de acordo com o intérprete). Os conteúdos especificados a partir desse ponto de vista são articulados pelo que realmente segue do que, e o que é realmente incompatível com o que.” (BRANDOM, 2000, p.359, tradução nossa)

Habermas critica Brandom, entretanto, afirmando que a partir da análise das diferenças de perspectiva entre falante e intérprete acerca do conteúdo objetivo dos proferimentos não vem a ser respondida a questão sobre a objetividade dos conteúdos proposicionais dos proferimentos, haja vista que a pretensão de verdade levantada pelo intérprete de saber mais que o falante também pode ser falsa, e, no caso limite, mesmo a comunidade inteira pode enganar-se sobre os comprometimentos inferenciais de um determinado proferimento. Brandom, sentenciando Habermas, por meio da análise da anáfora interpessoal, não chega a esclarecer o que determina o conteúdo objetivo de um enunciado.

Habermas analisa, então, o segundo caminho empregado por Brandom para esclarecer a objetividade dos conteúdos proposicionais dos enunciados proferidos.

A defesa de Brandom de que a percepção e a ação são a entrada e a saída de nossa práxis discursiva revela a outra maneira como ele, segundo Habermas, procura entrelaçar linguagem e mundo. O inferencialismo de Brandom admite inícios não inferenciais definidos pela percepção de objetos – que entra no jogo linguístico quando adquire estrutura proposicional por meio da forma gramatical de juízos de percepção – e saídas das práticas discursivas por meio da ação – que adquire estrutura proposicional quando assume a forma gramatical de intenções.

Nosso contato com o mundo objetivo independente e idêntico revela-se na base empírica que sustenta a afecção dos sentidos, como nas limitações que o mundo objetivo impõe aos nossos intentos práticos. Para Brandom, os indivíduos são treinados a reagir ao seu ambiente via estabelecimento de determinados compromissos de ação oriundos da maneira como interpretam o seu entorno. Além disso, as redes de significações semânticas que podem ser explicitadas inferencialmente não se desenrolam em um espaço desprovido de constrangimentos advindos do meio, pois as ligações semânticas sempre poderão remeter a proposições observacionais ancoradas em juízos de percepção, que pressupõem afecção dos sentidos pelo mundo mesmo. Brandom admite, em última instância, que um saber linguístico falho pode ser corrigido pela experiência com os objetos do mundo circundante.

O questionamento levantado por Habermas, em relação a essas considerações de Brandom sobre a relação entre linguagem e mundo, indaga até que ponto a experiência com objetos do mundo, que se dá sempre em uma determinada armadura linguística, pode alterar o próprio saber linguístico no interior do qual as experiências

foram primeiramente possibilitadas. Para Habermas, Brandom não está disposto a se contentar com conclusões antirrealistas acerca da abertura linguística de mundo. Mesmo reconhecendo que sem linguagem não há experiência de mundo, Brandom “[. . .] concede ao desmentido da experiência a força de impulsionar processos de aprendizagem que afetam o próprio saber linguístico [. . .]” (HABERMAS, 2004a, p.158) Habermas afirma, contudo, que Brandom não demonstra como processos de aprendizagem intramundanos seriam capazes de alterar a moldura linguística que os tornou possíveis.

4.2.5 Realismo conceitual e identidade ontológica entre linguagem e mundo

Para Habermas, falta a Brandom uma correta interpretação do sentido da objetividade de nossos conceitos e regras semânticos. E isso se deve ao fato de Brandom não diferenciar adequadamente o papel desempenhado pela percepção desengañadora (e pelos juízos de percepção a ela vinculados) na esfera da ação e na esfera do discurso. Brandom tende a interpretar a ação como sendo um ato de fala, o que mantém sua análise presa ao âmbito meramente comunicacional da linguagem, impedindo-o de teorizar de maneira satisfatória sobre o papel que os desenganos práticos desempenham no incentivo à reformulação de nosso saber linguístico. Na leitura de Habermas, falta a Brandom uma interpretação dos desenganos práticos em sua ligação com o agir instrumental, o que lhe teria permitido uma interpretação nominalista das construções teórico-semântico-conceituais que fazemos para dar conta dos desenganos experienciados na tentativa de realizarmos nossos intentos. Brandom, deixando de analisar as ações em sua vinculação com o agir instrumental, não explicita o verdadeiro mecanismo que confere às percepções de malogros sua força revisora em face do saber linguístico. Para Habermas, as percepções só adquirem força revisora em sua ligação com o agir prático. Sem o fracasso concretamente experienciado na ação com os objetos do mundo não haveria espaço para desenganos e, conseqüentemente, para revisões semânticas de nossos conceitos e posterior alteração de nossa visão linguística de mundo.

Sem poder apelar para uma interpretação nominalista de nosso saber linguístico resta a Brandom uma interpretação realista-metafísica de nossas construções semântico-conceituais como forma de satisfazer intuições realistas.

À questão concernente à objetividade de nossos conceitos e à objetividade das inferências por eles autorizados, Brandom responde afirmando que *o mundo mesmo estrutura-se conceitualmente*. Habermas alerta, contudo, que uma identificação ontológica entre linguagem e mundo leva a uma concepção da experiência em um viés passivo. A experiência com o mundo deixa de ser o locus de teste de nossas convicções empíricas e instância fornecedora de estímulos para uma revisão construtiva de nossa imagem linguística de mundo. Ela perde o seu caráter decepcionante e a linguagem, como âmbito de interpretação das experiências realizadas no mundo, seu caráter construtivista. A experiência passa a ser vista – no interior do realismo conceitual de Brandom, que estipula uma continuidade ontológica entre linguagem e mundo na medida em que ambos são interpretados como sendo de natureza conceitual – como o mecanismo por meio do qual a estruturação conceitual do próprio mundo é gravada na linguagem humana.³⁷⁴ O realismo conceitual de Brandom leva-o a conceber a realidade como constituída não apenas pelos objetos sobre os quais formularíamos fatos (que, por sua vez, pertenceriam à esfera da linguagem), mas antes como uma instância constituída também de fatos, os quais ganhariam então status ontológico.

Habermas indica que, para Brandom:

[. . .] como os fatos nos quais o mundo consiste são essencialmente o que pode ser enunciado em sentenças verdadeiras, o mundo mesmo é desse tipo, isto é, de *natureza conceitual*. Por esse motivo, a objetividade do mundo não é atestada por contingências que experienciamos pela afecção dos sentidos e na relação prática com ele, mas pela resistência discursiva de objeções pertinazes.³⁷⁵ (HABERMAS, 2004a, p.167, grifo do autor)

³⁷⁴ Habermas considera que a tradição pragmatista à qual Brandom se filia (que inclui expoentes como Peirce, Mead, Dewey e James) é menos afeita às tentações de uma apreensão metafísica da imagem linguística de mundo do que a tradição hermenêutica (que inclui expoentes como Dilthey e Heidegger). Para Habermas, essa circunstância torna o realismo conceitual esposado por Brandom mais surpreendente ainda. Segundo o filósofo alemão, a transposição da estrutura linguística de nossa experiência com o mundo objetivo para o próprio mundo objetivo reintroduz a metafísica na discussão sobre a relação entre linguagem e mundo. Ele defende que o dualismo metodológico mantido pela tradição pragmatista entre linguagem e mundo deve ser preservado sob pena de retrocesso na discussão epistemológica a um estágio pré-kantiano. Cf. HABERMAS, 2004a, p.165.

³⁷⁵ Para Brandom, as práticas discursivas envolvem o oferecer e exigir razões, o que implica necessariamente o emprego de conceitos que são desenvolvidos em suas consequências inferenciais nessas práticas. O caráter expressivo das práticas discursivas refere-se exatamente ao desdobramento explícito das relações inferenciais implícitas nos conceitos empregados na ação de oferecer e exigir razões. Brandom chama a atenção para a circunstância de que a distinção entre práticas discursivas v.s. práticas não-discursivas e comportamentos naturais não acarreta a concepção de que as práticas discursivas desenrolam-se no interior de um mundo não-conceitual. Na medida em que o mundo é entendido como composto de fatos e não unicamente de coisas, e fatos, por sua vez, estão conceitualmente articulados, a distinção entre um reino do conceitual que se confronta com um reino do não-conceitual perde a razão de ser. “Em um sentido importante não existe essa separação, e dessa forma nada fora do reino do conceitual.” (BRANDOM, 2000, p.357,

Mas, segundo Habermas, a objetividade das experiências com os objetos do mundo só pode ser adequadamente entendida se a concebermos como questão relevante unicamente nos confrontos contingentes que temos com o mundo objetivo. A objetividade de nossos conceitos, teorias e imagem linguística de mundo só vem à tona quando o mundo nos diz não. E este só diz não quando agimos. Se é a ação que torna relevante a questão sobre a objetividade, esta deve ser discutida nos limites das necessidades que as ações nos impõem. Se a reformulação de um saber linguístico defeituoso põe novamente em harmonia o que sabemos com aquilo que acontece, a questão relevante sobre a objetividade vê-se solucionada. Torna-se uma preocupação metafísica desprovida de sentido – e, conseqüentemente, algo a ser evitado, para Habermas – questionarmo-nos se aquilo que afirmamos em nossas teorias de fato têm existência independente no mundo mesmo.³⁷⁶

Dessa forma, Habermas rejeita o realismo conceitual de Brandom não apenas por ele ferir a compreensão pós-metafísica³⁷⁷ que se deve ter da relação entre linguagem e mundo – compreensão esta que nos veda qualquer acesso não mediado

tradução nossa) Cf. a esse respeito também MCDOWELL, 1996. Brandom concebe os fatos como tendo por característica fundamental serem em princípio enunciáveis. Os fatos podem ser expressos via afirmações. Fatos são exatamente afirmações verdadeiras. Fatos, contudo, não se referem ao ato de afirmar algo, mas sim aos conteúdos afirmáveis nos atos de afirmação. Os fatos englobam a classe dos conteúdos afirmáveis verdadeiros. Visto que conteúdos afirmáveis mantêm relações de inferência material e incompatibilidade com outros conteúdos afirmáveis, Brandom interpreta os fatos como conceitualmente articulados, haja vista que o conteúdo de um conceito diz respeito exatamente às inferências que ele autoriza. Evidentemente a explicitação do conteúdo inferencial de um conceito pressupõe a existência de práticas discursivas e, portanto, de seres capazes de oferecer e exigir razões. Mas Brandom recusa entender os fatos conceitualmente articulados como produtos dessa atividade *tout court*. A existência de fatos conceitualmente articulados é condição para o sucesso da atividade discursiva de explicitação das relações inferenciais presentes em fatos e conceitos. “[. . .] nunca houve um tempo no qual não existissem fatos [. . .] Nem conceitos nem fatos são em geral causalmente dependentes de criaturas pensantes.” (BRANDOM, 2000, p.357, tradução nossa) Contudo, na ordem explicativa, isto é, para podermos entender o que são fatos e o que são conceitos, a atividade discursiva goza de prioridade explicativa já que é por meio dela que se torna clara a natureza inferencial constitutiva dos fatos e conceitos. “[. . .] na ordem do *entendimento*, a prática discursiva tem uma certa prioridade: ninguém pode entender o que são fatos e conceitos sem também compreender a prática de fazer afirmações e inferências – e algumas características cruciais da última *podem* ser tornadas explícitas antes que alguém tenha invocado explicitamente fatos ou conceitos.” (BRANDOM, 2000, p.357, grifo do autor, tradução nossa)

³⁷⁶ Como afirma Habermas: “[. . .] um mundo objetivo concebido em termos nominalistas [e não em termos realista-metafísicos como o faz Brandom] dá-se a conhecer à inteligência ativa apenas no horizonte de um mundo da vida no qual ‘sempre já’ nos encontramos como membros de uma comunidade de linguagem e cooperação.” (HABERMAS, 2004a, p.166)

³⁷⁷ “A crítica que guia o pensamento pós-metafísico é bastante simples: para, eventualmente, poder perceber que nas estruturas de nossa compreensão de mundo refletem-se estruturas do mundo feitas do *mesmo material* que nossos conceitos, precisaríamos assumir um ponto de vista exterior à nossa linguagem, à nossa práxis e à nossa forma de vida. Um ‘ponto de vista divino’ nos é vedado.” (HABERMAS, 2004a, p.168, grifo do autor)

pela linguagem aos objetos do mundo pressuposto como independente e objetivo, e à experiência que com eles realizamos –, mas igualmente por suas consequências em relação ao conceito de experiência (que perde seus elementos ativos e construtivos, vindo a ser concebida de modo meramente passivo, o que retira a autoridade epistêmica da comunidade linguística e a transfere para o mundo mesmo³⁷⁸) e ao conceito de comunicação (que assume um viés fortemente objetivista).

Para Habermas, no interior do realismo conceitual brandomiano, a objetividade dos conteúdos semânticos de nossos conceitos deixa de ser concebida como produto do confronto discursivo entre argumentantes (que precisam chegar a uma definição comum da situação e daquilo que encontram no mundo de forma a poderem – a partir dessa intersubjetividade irrecusável – coordenar suas ações no mundo) e passa a ser concebida como algo previamente garantido pela continuidade ontológica fundamental entre linguagem e mundo.

³⁷⁸ “A suposição de um mundo globalmente estruturado em termos conceituais exonera, de certo modo, o espírito humano finito e falível do esforço *construtivo* de produzir, por meio de conceitos *próprios*, interpretações dos eventos no mundo. O idealismo objetivo entende que o ônus da explicação não cabe mais aos esforços cooperativos num mundo da vida intersubjetivamente constituído e o transfere para a constituição do ente como um todo. Segundo Brandom, o conteúdo objetivo das relações conceituais existentes precisa apenas ser *desdobrado* nos discursos.” (HABERMAS, 2004a, p.170, grifo do autor) Brandom, entretanto, não aceita esta acusação de passividade epistemológica formulada por Habermas. Segundo tal acusação, na medida em que os fatos conceitualmente articulados não são concebidos como simples produtos da atividade discursiva de sujeitos que oferecem e exigem razões, o conhecimento humano tenderia a ser interpretado como mera apreensão passiva daquilo que está no mundo (os fatos). Para Habermas, a passividade epistemológica ofereceria uma imagem errônea do conhecimento humano porque eliminaria deste todos os seus elementos ativos e criativos resultantes do confronto dos indivíduos e das comunidades linguísticas com um mundo não cooperativo. Brandom nega, contudo, que sua concepção acerca dos fatos leve à passividade cognitiva temida por Habermas. “[. . .] eu nego que ver nosso trabalho cognitivo como apreensão correta dos fatos – comprometermo-nos com proposições [*claims*] que em muitos casos já eram verdadeiras independentemente de nossas atividades – implique qualquer tipo de concepção passiva. É completamente compatível com o fato de que nós precisamos *agir* para descobrirmos como as coisas são (e já eram). Embora deva haver um elemento receptivo em nossa cognição, há também um papel crucial a ser desempenhado pela espontaneidade.” (BRANDOM, 2000, p.357-358, grifo do autor, tradução nossa) Brandom defende que os fatos são sempre especificados a partir da atitude *de re*, e que os conceitos que os articulam são objetivos e independentes em relação às atitudes dos indivíduos. Os conceitos que articulam os fatos são aqueles que “[. . .] determinam a correção objetiva do que dizemos e pensamos, e o sucesso objetivo de nossas ações.” (BRANDOM, 2000, p.359, tradução nossa) Brandom afirma que o conteúdo de nossas crenças (melhor: de nossos candidatos a crenças) possui um conjunto de consequências inferenciais que precisam ser postas à prova para que possamos aquilatar seu conteúdo de verdade. Estabelecer a verdade dos comprometimentos inferenciais de nossas crenças implica inclusive intervenções experimentais. Nada mais distante, portanto, segundo ele, da ideia de passividade cognitiva alegada por Habermas. “Ver nossa prática discursiva como enraizada em um mundo de fatos que são independentes dessa prática, e ver nossas afirmações como respondendo àqueles fatos para a determinação de sua correção, de forma alguma envolve comprometimento com uma teoria passiva do conhecimento.” (BRANDOM, 2000, p.358, tradução nossa)

[. . .] a objetividade dos conteúdos é garantida por uma constituição conceitual – meramente desenvolvida e articulada em discursos – do próprio mundo. Apenas uma razão transplantada do mundo da vida para o mundo objetivo, razão por assim dizer objetivamente corporificada, pode livrar a práxis intersubjetiva de justificação da tarefa de *responder* pela verdade e pela objetividade. (HABERMAS, 2004a, p.175, grifo do autor)

Segundo Habermas, portanto, o realismo conceitual de Brandom mostra-se um anacronismo em relação às conquistas propiciadas pela virada linguístico-pragmática vivenciada pela filosofia contemporânea.³⁷⁹

4.2.6 Pragmática formal e indeterminação da verdade

Essa apresentação que fizemos das principais críticas lançadas por Habermas contra o realismo conceitual oriundo do inferencialismo proposto por Brandom revela algo fundamental. Ela nos possibilita identificar o exato motivo da indeterminação do

³⁷⁹ Em sua rejeição à acusação feita por Habermas de que sua teoria pragmático-inferencialista da comunicação linguística compromete-se com uma espécie de passividade semântica Brandom afirma: “É tentador considerá-la [a acusação de passividade semântica] contra o pano de fundo de uma imagem segundo a qual nós livremente *criamos* nossos conceitos, e então uma realidade não-conceitual, que nós *encontramos*, de alguma forma estabelece quais das afirmações que fazemos usando aqueles conceitos são verdadeiras ou corretas. (Apenas dizer como isso poderia funcionar é um dos maiores desafios para aqueles que entendem o mundo como não-conceitual – ou meramente como consistindo unicamente de objetos [como é o caso de Habermas]). Os significados de nossos pronunciamentos dependem inteiramente de nós, mas a verdade das crenças que expressamos por meio deles não depende de nós. Eu penso que essa imagem positivista deveria ser rejeitada.” (BRANDOM, 2000, p.360, grifo do autor, tradução nossa) Essa imagem positivista, segundo Brandom, não está apta a esclarecer como algo conceitual poderia relacionar-se com algo não-conceitual e fundamentar a ideia de que a aplicação adequada do conceitual depende dessa relação com o não-conceitual. Isso leva Brandom a responder da seguinte forma à crítica de Habermas de que ele assumiria um objetivismo incompatível com sua perspectiva pragmática das práticas discursivas. “O reconhecimento de uma realidade objetiva independente estruturada conceitualmente é um *produto* da explicação social (intersubjetiva) da objetividade, não algo que é prévio ou substituto para esta explicação. Eu quero explicar o que é para nossas práticas *instituir* um tipo de autoridade (a autoridade dos fatos objetivos) – o que é para nós *garantir* às coisas um certo tipo de autoridade limitada sobre a correção de alguns de nossos atos de fala (e sobre o que conta como sucesso de nossos empreendimentos práticos).” (BRANDOM, 2000, p.360-361, grifo do autor, tradução nossa) Para Brandom, nós nos vinculamos a como as coisas são quando criamos nossos compromentimentos. “Nós *fazemos* nossos compromentimentos no sentido de que nós os assumimos; nós nos comprometemos; exceto por nossa atividade não existem afirmações ou inferências. Mas quando fazemos isso, nós nos *encontramos* vinculados além de nosso conhecimento a como as coisas realmente são e ao que realmente deriva do que.” (BRANDOM, 2000, p.360, grifo do autor, tradução nossa) Dessa forma, nossos compromentimentos dependem tanto de nossas práticas de reconhecimento e atribuição quanto de como as coisas são. “Nossos compromentimentos – tanto os dóxicos, que expressam nossas crenças e juízos, quanto os inferenciais, que articulam os conceitos que aplicamos – dependem de nós: em os aceitarmos e os atribuímos. Mas eles dependem também de como as coisas são, daquilo que são os fatos não-normativos, e do que efetivamente segue-se do que. O desafio de escultores conceituais nessa área é criar um idioma capaz de articular apropriadamente essa dependência recíproca.” (BRANDOM, 2000, p.370, tradução nossa)

conceito da verdade na pragmática formal de Habermas. Como vimos na seção precedente, a interpretação pragmática da verdade defendida por Habermas padece de uma indeterminação fundamental. A pragmática formal não chega a dar conta dos elementos realistas independentes e objetivos³⁸⁰ constitutivos do conceito da verdade, quando esta é entendida de forma não-epistêmica. E, isso, podemos concluir agora, se deve ao fato de que qualquer tentativa de se vencer a distância entre linguagem e mundo objetivo, para Habermas, é expressão unicamente da velha e má metafísica³⁸¹ que teima em não se despedir definitivamente.³⁸² O nominalismo com o qual Habermas concebe o mundo objetivo deriva de sua posição eminentemente epistêmica de tratamento da linguagem – o seu kantismo linguístico – e leva à interdição de qualquer tentativa, a partir desta posição, de superação da distância entre linguagem e mundo objetivo. A impossibilidade de superação dessa distância veda à pragmática formal acesso às condições de verdade objetivas (que precisam ser satisfeitas pelo mundo objetivo mesmo) dos proferimentos, o que torna a conceituação e explicitação teórica de uma apreensão realista da verdade não-epistemicamente condicionada um objetivo inatingível no interior da pragmática formal. Se aquilo que torna as sentenças verdadeiras no mundo não está ao alcance da pragmática formal, sua tentativa de dar conta das intuições realistas presentes nas práticas comunicativas cotidianas é inexequível, e sua concepção pragmática da verdade permanece indeterminada porque falta a esta os elementos teóricos que legitimam a distinção entre verdade e justificação.

Problematizemos, por exemplo, a afirmação de Habermas de que mesmo depois da virada linguístico-pragmática da filosofia é necessária a manutenção da pressuposição realista de que podemos nos referir ao mesmo mundo a partir de perspectivas teóricas distintas. A questão que se impõe refere-se exatamente à fundamentação dessa pressuposição. Se só podemos falar do mundo objetivo no

³⁸⁰ Insistamos aqui que o esforço de Habermas de oferecer um espaço adequado para o realismo e o naturalismo fraco em sua pragmática formal levou unicamente a um conceito pragmatista da verdade que padece de uma indeterminação inescapável.

³⁸¹ Para a caracterização que Habermas faz dos principais elementos do pensamento metafísico – pensamento da identidade, doutrina das ideias e conceito forte de teoria –, cf. HABERMAS, 2002a, p.37 *et seq.* Para uma crítica dessa caracterização efetivada por Habermas, cf. PUNTEL, 2013b. Para a defesa da existência de uma metafísica dualista no pensamento pós-metafísico de Habermas, cf. ALBERT, 2009.

³⁸² Para uma tentativa contemporânea e atualíssima de superação dessa separação entre linguagem e mundo (que, como vimos, leva a um conceito indeterminado da verdade em Habermas), cf. PUNTEL, 2008, ou PUNTEL, 2006, na versão alemã da mesma obra. A esse respeito cf. ainda OLIVEIRA, 2012, p.122 *et seq.*, 2014, p.183 *et seq.*

interior de nossa linguagem, que é sempre relativa a um mundo da vida particular, como podemos provar a suposição de que o mundo objetivo com o qual todos os distintos mundos da vida se defrontam é o mesmo? Habermas considera ser suficiente para tal fundamentação a constatação da não cooperação do mundo objetivo com os nossos intentos de intervenção prática, que é experienciada em todos os distintos mundos da vida. Contudo, a própria formulação de que “há um mundo objetivo independente e idêntico para todos” é feita sempre a partir de um mundo da vida específico. A identidade de significado dessa expressão em relação a todos os mundos da vida precisaria antes de mais nada ser provada empiricamente, o que é uma impossibilidade prática, haja vista que sua validade estende-se para todos os mundos da vida possíveis, que engloba os mundos da vida atuais, e igualmente os mundos da vida que já não existem mais e os que ainda vão existir. De fato, a validade da pragmática formal pressupõe a verdade dessa expressão. Mas não só isso. O caráter significativo da pragmática formal como empreendimento filosófico relevante exige que *possamos estabelecer a verdade* dessa expressão, não apenas sua aceitabilidade racional. Isso implicaria a aceitação não só de que podemos formular proferimentos verdadeiros sobre o mundo da vida, mas que podemos estabelecer que estamos de posse de uma verdade incontestável. Na medida em que os mundos da vida também são realidades no mundo objetivo – no sentido de que os mundos da vida têm existência real – o estabelecimento dessa verdade sobre os mundos da vida coincidiria com o estabelecimento de uma verdade sobre o mundo objetivo. Isso resultaria como consequência a aceitação não só de que podemos realizar proferimentos verdadeiros e ter acesso às suas condições de aceitabilidade racional, mas igualmente acesso epistêmico às suas condições de verdade, o que Habermas nega veementemente ser possível. Dessa forma, a recusa de Habermas em aceitar que possamos ter acesso às condições de verdade de nossos proferimentos sobre o mundo objetivo torna sem sentido o próprio projeto da pragmática formal.

Mesmo que Habermas reconheça em diversas passagens de *Verdade e justificação* o primado ontológico do mundo objetivo e independente, o primado epistemológico do mundo da vida envolve o primeiro de tal forma que a ausência de equilíbrio entre ambos torna o primeiro subordinado ao segundo. Não há mundo objetivo que não seja mundo-objetivo-no-interior-de-um-mundo-da-vida. Esse pantagruelismo epistêmico do mundo da vida sobre o mundo objetivo revela-se ainda no fato de Habermas descurar o oferecimento de um tratamento significativo em

qualquer sentido da semântica e da ontologia com as quais se comprometeria a pragmática formal.

Podemos dizer, portanto, que apesar de seus esforços sinceros, Habermas não nos oferece um conceito da verdade apto a explicitar de forma suficientemente adequada as pressuposições realistas inescapáveis que sujeitos falantes e agentes mantêm em seus processos comunicativos cotidianos. O déficit realista, presente no conceito consensual-discursivo e que ele procurou superar com seu conceito pragmatista da verdade, de fato não encontra solução no âmbito da pragmática formal de Jürgen Habermas.

5 CONCLUSÃO

Este trabalho teve por objetivo primordial expor e analisar o percurso intelectual que levou Habermas a trilhar o caminho que vai de uma defesa inicial, no início da década de 1970, de um conceito epistêmico antirrealista da verdade até a posterior defesa, a partir da segunda metade da década de 1990, de um conceito pragmático da verdade que visa atender às intuições realistas presentes no processo comunicativo de indivíduos que no interior de uma comunidade linguística entendem-se mutuamente e coordenam entre si suas ações. Tal exposição e análise sustenta nossa tese de que Habermas lega-nos um conceito indeterminado da verdade, haja vista não poder tematizar teoricamente no âmbito do discurso a relação interna entre verdade e justificação que ele afirma existir ao longo de todo o seu livro *Verdade e Justificação*.

Em seu primeiro conceito da verdade, isto é, no conceito consensual-discursivo da verdade, vimos que Habermas, apesar de reconhecer diversas vezes que a verdade envolve uma relação entre linguagem e mundo, apreendeu a verdade de forma puramente epistêmica. A verdade foi definida como o produto da justificação racional da pretensão de validade ligada aos atos de fala constatativos efetivada no interior de uma situação ideal de fala. Nesta acepção, a verdade tem a ver com um acordo racional forjado entre argumentantes que visam alcançar o melhor argumento apto a produzir uma anuência irrestrita entre todos os possíveis participantes do discurso.

A conceituação consensual-discursiva da verdade só foi possível por Habermas ter negligenciado o momento realista presente no conceito da verdade, restringindo a definição desta ao seu momento discursivo, o que possibilitou a nosso autor, por exemplo, reinterpretar a incondicionalidade exigida pela verdade como o produto de um acordo universal entre todos os argumentantes. Essa restrição não fundamentada teve como uma de suas consequências indesejadas a impossibilidade de, por meio do conceito consensual-discursivo, ser esclarecido como o mero acordo forjado entre argumentantes, mesmo que alcançado no interior de uma situação ideal de fala, seria capaz de dar conta de uma das características das proposições verdadeiras que é ver satisfeitas as expectativas de comportamento vinculadas aos objetos do mundo externo e independente, as quais são expressas pelas proposições verdadeiras na medida em que elas representam estados de coisas existentes, ou seja, fatos.

Ora, se como afirma Habermas, a relação entre linguagem e mundo não é regulada pelo conceito da verdade, mas antes pelo conceito da adequação (este último pertencente não à esfera do discurso, mas à esfera da ação), que permite a realização de experiências objetivas com os objetos do mundo externo e independente, a verdade deixa de ter a ver com aquilo que ocorre no mundo, resultado que impede a conceituação consensual-discursiva da verdade de satisfazer o momento realista exigido pela ideia da verdade, quando esta é entendida como conceito pertencente ao uso cognitivo da linguagem, o qual implica necessariamente a relação entre linguagem e realidade externa.

Dessa forma, a consequência mais indesejada da distinção efetivada por Habermas entre o conceito da verdade e o conceito da adequação é que as expectativas de comportamento atreladas à verdade de uma proposição – ao contrário da intenção explícita de nosso autor – não podem ser satisfeitas pela verdade mesma da proposição, mas unicamente pela adequação prévia da linguagem (que foi utilizada para formular a proposição) aos objetos do mundo externo e independente.

Um outro problema mais sutil com que Habermas se envolve em seus escritos sobre o conceito consensual-discursivo da verdade é sua caracterização de *fato*, *estados de coisas* e a relação que estes mantêm com o conceito da verdade. Habermas entende fato como um estado de coisas existente e a verdade como a representação de um fato, o que nos leva à conclusão de que a verdade refere-se à representação de um estado de coisas existente. Contudo, Habermas também esclarece *estados de coisas existentes* como significando a verdade de proposições, ocasionando uma definição circular da verdade expressa pela sentença: **verdade é a representação da verdade de proposições.**

Críticos da apreensão epistêmica da verdade como Davidson, Beckermann, Wellmer e Lafont demonstraram a insustentabilidade da teoria consensual-discursiva da verdade pelo fato de ela não dar conta do elemento realista inescapável presente no conceito da verdade. A relação que a verdade mantém com a realidade externa objetiva e independente impossibilita sua redução a qualquer conceito epistêmico da justificação: ou seja, tanto a sua redução à mera aceitabilidade racional forjada por uma comunidade linguística de argumentantes quanto a sua redução à aceitabilidade racional idealmente justificada. Apesar de relacionar-se com nossos processos justificacionais, a verdade mantém uma incondicionalidade ineliminável pelo fato de

referir-se a algo não epistêmico, isto é, pelo fato de apontar para o mundo objetivo e independente.

Davidson opõe-se às teorias epistêmicas da verdade, como é o caso da teoria consensual-discursiva, que estipulam condições epistêmicas ideais para a asserção de proposições verdadeiras. Para ele, tais condições ou são incapazes de excluir a possibilidade de erro ou são ideais ao ponto de não se relacionarem com as efetivas habilidades humanas de conhecer o mundo e justificar asserções. Por outro lado, teorias epistêmicas da verdade que rejeitam a referência a condições ideais terminam por relativizar a verdade às distintas comunidades epistêmicas de justificação, não dando conta da incondicionalidade ligada à nossa concepção cotidiana da verdade, cuja explicitação Davidson estabelece como condição *sine qua non* a qualquer conceito adequado da verdade.

Beckermann acusa a teoria consensual-discursiva da verdade de inconsistência, haja vista ela pressupor elementos realistas não tematizados, que são incompatíveis com a própria perspectiva avançada por Habermas. Beckermann alega que ao vincular os conceitos de verdade e realidade, transformando esta última no produto do acordo discursivo erigido entre argumentantes competentes, a teoria consensual-discursiva não esclarece como o mero poder de convencimento de argumentos racionais anteciparia a satisfação da condição realista indicada por Habermas de que as proposições verdadeiras exprimiriam aquilo que é o caso. Beckermann identifica na teoria habermasiana da verdade uma inversão lógica indevida na relação entre consenso e realidade. Para ele, é por expressar um fato da realidade objetiva e independente que uma proposição merece a anuência de todos os argumentantes racionais e não, ao contrário, como defende Habermas, por ter erigido em torno de si um consenso racional que uma proposição exprimiria algo na realidade, isto é, um fato. Beckermann recusa-se a aceitar como cogente a ideia consensual-discursiva de que a realidade só *vem a ser* via consenso.

Wellmer lança três críticas fundamentais contra a proposta habermasiana de entendermos a verdade como o produto de um acordo racional forjado sob as condições de uma situação ideal de fala. Ele rejeita a) a identificação efetivada pela teoria consensual-discursiva entre verdade e racionalidade dos consensos. Segundo Wellmer, há uma diferença crucial entre verdade e racionalidade, posto que no intuito de levantar uma pretensão de validade a ser sustentada no processo discursivo, um argumentante já deve estar previamente convencido da verdade de sua pretensão,

não sendo a verdade, portanto, pelo menos não para o argumentante que levanta primeiramente uma pretensão de verdade, fruto posterior do debate racional levado a cabo com os outros argumentantes. Nesse sentido, é a convicção prévia que um argumentante tem da adequação das razões que sustentam sua pretensão de validade que embasa sua crença na verdade de sua pretensão; Wellmer rejeita também b) a defesa feita por Habermas de que a racionalidade de um consenso pode ser caracterizada de maneira formal, haja vista que somente as razões efetivamente levantadas em um determinado processo discursivo concreto estão aptas a determinar a racionalidade ou não de um consenso alcançado; Wellmer nega, por fim, c) que o consenso racional possa servir de critério da verdade, pois isto pressuporia um consenso infinito e imutável – único que atenderia à exigência de incondicionalidade da verdade – o qual não é possível de ser experienciado efetivamente. Todo consenso racional tem a marca da provisoriedade intrínseca às razões sobre as quais se ergueu, não podendo jamais levantar para si pretensão de imutabilidade. As boas razões, que de forma convincente determinaram a formação de um consenso específico no interior de uma dada situação comunicativa, não podem garantir que serão aceitas *ad aeternum*, ou seja, que jamais surgirão no futuro contrarrazões que desfaçam o consenso por ora existente. Há, para Wellmer, um excesso contido no conceito da verdade que não é abarcado por qualquer conceito da justificação mesmo que a entendamos de forma ideal. A verdade, ao contrário do que defende a teoria consensual-discursiva, está sempre além daquilo que podemos obter argumentativamente na base de boas razões convincentes.

Lafont critica a proposta consensual-discursiva da verdade por esta não fazer justiça ao caráter incondicional da verdade. A vinculação feita por Habermas entre processo ideal de justificação de pretensões de verdade e o conceito da verdade fere o falibilismo constitutivo de nossas práticas cognitivo-argumentativas. Ao contrário da justificação, a verdade é uma qualidade que um enunciado não pode perder. Ou seja, a binariedade da verdade estabelece que um enunciado verdadeiro nunca pode vir a ser falso. Um enunciado justificado, contudo, é passível de revisão futura diante de condições epistêmicas de nível superior. Ao contrário de qualquer conceito da justificação – seja a aceitabilidade racional ou a aceitabilidade racional sob condições ideais – faz parte do conceito da verdade uma antecipação de confirmação futura, advinda da apreensão incondicional que temos do predicado verdadeiro. Esta incondicionalidade não pode ser reinterpretada em termos epistêmicos como procurou

fazer Habermas. A incondicionalidade da verdade refere-se a sua neutralidade epistêmica, o que significa dizer que a verdade de um enunciado depende unicamente da forma como a realidade está organizada, portanto, do enunciado expressar ou não aquilo que é o caso. O conceito da verdade relaciona-se não com o conceito da justificação, mas antes com o conceito da realidade, o qual, por ser igualmente binário como o conceito da verdade, sustenta a incondicionalidade desta última. São, assim, pressuposições realistas irrenunciáveis ligadas ao conceito da verdade que nos obrigam a distinguir o conceito da justificação do conceito da verdade.

O reconhecimento por parte de Habermas de que seu conceito consensual-discursivo da verdade operava uma redução insustentável entre verdade e justificação impulsiona-o a substituí-lo por uma apreensão pragmático-realista da verdade que, segundo Habermas, estaria apta a dar conta das pressuposições realistas inevitáveis efetuadas pelos membros de uma comunidade linguística, os quais, em suas ações de intervenção e entendimento, não podem evitar conceber o mundo como uma realidade objetiva e independente. Habermas integra à sua pragmática formal um realismo não-representacionista que evita reduzir o conhecimento à simples representação da realidade, fazendo justiça ao processo ativo de construção do conhecimento. O mundo da vida estruturado linguisticamente estabelece as condições de possibilidade da apreensão do mundo de objetos da experiência possível. Além disso, Habermas articula um naturalismo fraco, o qual, mesmo reconhecendo o primado ontológico de um mundo objetivo e independente, afirma que o acesso às estruturas do mundo da vida só se efetiva via análise conceitual. A destranscendentalização do transcendental, ou seja, o enraizamento das estruturas cognitivas do mundo da vida na história natural da evolução da espécie, não implica que essas estruturas possam ser reduzidas a uma explicação nomológica de regularidades físicas, químicas ou biológicas.

A distinção realista necessária entre verdade e justificação está na base da rejeição, por parte de nosso autor, do contextualismo rortyano. Para Habermas, por desconsiderar o elemento realista intransponível da verdade, Rorty acredita poder eliminar a verdade como problema genuíno a ser solucionado no processo de construção de uma sociedade imbuída do espírito democrático. Essa equiparação indevida entre o conceito epistêmico da justificação e o conceito não-epistêmico da verdade inviabiliza, contudo, o esclarecimento das práticas comunicativas concretas dos sujeitos falantes e agentes. Isso não configura um problema para Rorty na medida

em que o filósofo americano defende que o senso comum de nossa cultura ocidental está marcado pelo platonismo, que institui uma submissão humana a uma realidade não-humana. A superação do platonismo pressupõe a valorização do humano em detrimento do não-humano e isso só pode ser realizado se a verdade, concebida em termos realistas, for denunciada como instrumento de legitimação de todas as formas de autoritarismos. Para Rorty, a construção de uma sociedade mais solidária e integracionista deve ser a meta fundamental da política democrática. Habermas, contudo, vê o contextualismo advogado por Rorty como produto de um erro teórico a ser evitado, posto a distinção entre verdade e justificação ser uma exigência do processo comunicativo mesmo. A construção de uma sociedade mais solidária, para Habermas, não pode, portanto, basear-se em uma decisão arbitrária e contraintuitiva como a de Rorty.

Superado o contextualismo, e garantida a distinção entre verdade e justificação, Habermas propõe entendermos a verdade pragmaticamente como o conceito que torna possível a manutenção de uma consciência tanto do caráter independente do mundo objetivo, com o qual lidamos em nossas intervenções e sobre o qual falamos em nossos processos de entendimento, quanto da necessidade de preservação de uma interpretação falibilista para tudo aquilo que acreditamos saber sobre o mundo. Na esfera do discurso, o máximo que podemos atingir é a aceitabilidade racional de nossas crenças, jamais nos sendo permitido identificar aquilo que atingimos pelo processo de justificação da pretensão de validade dos atos de fala constatativos com a verdade incondicional. Habermas identifica no tempo um limite ontológico intransponível para nossas práticas argumentativas que nos impede de sabermos se aquilo que hoje temos por justificado (e que tomamos como verdadeiro na esfera da ação) não sucumbirá às futuras tentativas de refutação. Essa barreira ontológica inviabiliza qualquer possibilidade de superação da distância existente entre verdade e justificação. Em relação às nossas crenças, o máximo que podemos atingir via processo justificacional é sua aceitabilidade racional, que é um conceito epistêmico da justificação. Por mais bem justificada que possa ser uma crença, não poderemos jamais eliminar seu provincianismo em relação à verdade. Essa condição leva Habermas a defender que, por não podermos permanecer infinitamente na esfera do discurso, diante de um acordo racional provisoriamente atingido devemos voltar à esfera da ação e tomarmos uma crença justificada *como se fosse verdadeira*. Essa situação perdurará até que futuras intervenções malogradas no mundo objetivo levem-

nos a questionar novamente o conteúdo cognitivo das crenças anteriormente tidas por verdadeiras.

A nova posição de Habermas em relação à verdade absorve, portanto, as principais críticas formuladas contra a interpretação epistêmica da verdade elaboradas por Davidson, Beckermann, Wellmer e Lafont. O conceito da verdade, pragmaticamente concebido em *Verdade e Justificação*, sofre um giro realista evidente, movimento este que Habermas considera suficiente para sanar os problemas com os quais havia se defrontado seu outrora defendido conceito consensual-discursivo.

Contudo, o giro realista-pragmático efetuado por Habermas cria novas dificuldades para o tratamento da questão da verdade pela pragmática formal. Se, por um lado, a interpretação pragmática da verdade escapa a reduções epistêmicas indevidas, as quais inviabilizam a satisfação das exigências de imutabilidade e incondicionalidade ligadas às pressuposições realistas incontornáveis que vinculamos à verdade em nossas práticas comunicativas de ação e entendimento cotidianos, por outro lado, o conceito pragmático da verdade formulado por Habermas padece de uma indeterminação irresolúvel. A identificação de uma limitação ontológica de nossos processos justificacionais na esfera do discurso não é suficiente para a fundamentação e demonstração teórica de que há uma relação interna entre verdade e justificação como acredita e defende ser o caso nosso filósofo alemão.

Na esfera da ação, âmbito em que lidamos com o mundo externo de objetos independentes, a apreensão pragmático-realista da verdade cumpre a função de manter-nos sempre conscientes de que o mundo objetivo pode sempre negar-se a cooperar com nossos intentos, o que revela um déficit epistêmico de nossas crenças sobre a realidade na qual intervimos por meio da manipulação de seus objetos, ao mesmo tempo em que indica performativamente que o mundo não é necessariamente aquilo que acreditamos que ele seja. A fundamentação teórica do conceito pragmático-realista não pode, entretanto, ser feita simplesmente apontando para a relação performativa existente entre nossas crenças, ações e eventuais malogros, haja vista que essa explicitação teórica é uma tarefa a ser realizada na esfera do discurso e não na esfera da ação.

No entanto, se na esfera do discurso, como defende Habermas, não temos acesso à verdade de nossos proferimentos, mas unicamente à sua justificação racional, a relação epistemicamente incontornável entre verdade e justificação, que

nosso autor defende haver, não pode ser explicitada nem fundamentada teoricamente. O que temos, de fato, isto é, tudo aquilo que Habermas consegue demonstrar, é que na esfera do discurso, âmbito *par excellence* de tratamento das questões teóricas, estabelece-se uma relação indissociável entre o processo de justificação de nossas crenças e a aceitabilidade racional das mesmas e não uma relação epistêmica indissociável – como acredita o filósofo alemão – entre justificação e verdade.

A fonte dessas dificuldades enfrentadas pela pragmática formal localiza-se na recusa de Habermas em avançar de forma mais profunda e detida sobre questões semântico-ontológicas exigidas por sua nova posição realista-pragmática sobre a verdade. *O espaço que Habermas procura oferecer para o realismo e naturalismo fraco em sua pragmática formal não parece poder ser garantido de forma plena até que o elemento objetivo irrecusável presente em um conceito não-epistêmico da verdade seja esclarecido.* Mas as reflexões de Habermas (tal como acontecia quando este ainda defendia o conceito da verdade consensual-discursivo) sobre este aspecto da verdade permanecem insuficientes, haja vista Habermas limitar-se a conceber o mundo objetivo como uma mera pressuposição pragmática de sujeitos capazes de ação e fala. Essa negligência de Habermas reflete-se nas dificuldades apontadas em suas considerações acerca da relação entre verdade e justificação no interior da pragmática formal e, em última instância, na indeterminação de seu conceito pragmático da verdade.

As críticas formuladas por nosso autor contra o realismo conceitual de Robert Brandom, o qual estipula uma continuidade ontológica entre linguagem e mundo, rompendo assim com o kantismo linguístico da pragmática formal, que pressupõe uma separação crucial entre aquilo que é o mundo e aquilo que é a linguagem, demonstram que, para Habermas, qualquer tentativa de falar sobre como o mundo é no contexto de um pensamento pós-metafísico – ao invés da maneira como nós o apreendemos por meio das categorias intersubjetivas de um mundo da vida específico – significaria um regresso inaceitável a uma condição epistemológica pré-kantiana. Contudo, essa abordagem eminentemente epistemológica da linguagem por parte da pragmática formal impede-a de dar conta adequadamente do componente realista exigido pela apreensão não-epistêmica do conceito da verdade. O kantismo linguístico habermasiano cobra seu preço na forma de um conceito da verdade que não esclarece de forma satisfatória sua relação com o mundo objetivo e independente.

Dessa forma, a indeterminação da verdade na pragmática formal resulta exatamente do fato de Habermas declinar em tratar teoricamente a relação que o conceito da verdade apreendido em uma acepção realista pressupõe, isto é, de explicitar teoricamente a relação entre linguagem e mundo. Na pragmática formal qualquer tentativa de teorizar sobre essa relação implicaria uma posição fora da linguagem e fora do mundo, um ponto de vista do olho de Deus, e uma concepção correspondencialista sobre a verdade que Habermas acredita insustentáveis. O mundo objetivo e independente na pragmática formal – reforçemos esse ponto – permanece uma simples pressuposição inevitável das práticas comunicativas cotidianas. Não há a possibilidade de acesso cognitivo às condições de verdade de nossos proferimentos. Devemos nos contentar, segundo o filósofo alemão, com a justificação racional como indício confiável de que de posse da aceitabilidade racional de uma crença estamos de posse também de sua verdade.

Precisamos reconhecer que Habermas, por receio de se envolver em questões que ele entende como metafísicas (e, portanto, em sua perspectiva, como teoricamente insolúveis), prefere legar-nos um conceito indeterminado da verdade a avançar na direção que apontam os próprios pressupostos sobre os quais se assentam a pragmática formal.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Hans. Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas: eine kritische Untersuchung seines nachmetaphysischen Denkens'. **Perspectives in moral science**, Frankfurt, v. 0, n. 1, p. 109-120, 2009. Disponível em: <http://www.rmm-journal.de/downloads/008_h_albert.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2015.
- ALLEN, Barry. What was epistemology? *In*: BRANDON, Robert B. (Ed.). **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell, 2000. p. 220-236.
- ALVARENGA, Nilson A. Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 347-373, 1999.
- ARAÚJO, Luiz B. L. Moral, direito e política: sobre a teoria do discurso de Habermas. *In*: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHD, Luiz. (Org.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 214-235.
- ARRUDA, José M. Verdade, interpretação e objetividade em Donald Davidson. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 137-154, 2005.
- AUSTIN, John L. Truth. *In*: LYNCH, Michael P. (Ed.). **The nature of truth: classic and contemporary perspectives**. London: MIT Press, 2001. p. 25-40.
- BAYNES, Kenneth. A virada transcendental: o “pragmatismo kantiano” de Habermas. *In*: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria crítica**. 2. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2008. p. 235-262.
- BECKERMANN, Ansgar. Die realistischen Voraussetzungen der Konsenstheorie von J. Habermas. **Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie**, Wiesbaden, v. 3, n. 1, p. 63-80, 1972.
- BILGRAMI, Akeel. Is truth a goal of inquiry?: Rorty and Davidson on truth. *In*: BRANDON, Robert B. (Ed.). **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell, 2000. p. 242-262.
- BORGES, Bento I. **Transformação da teoria crítica**: a conversão de Habermas ao paradigma discursivo. Uberlândia: EDUFU, 2010.
- BRANDON, Robert B. **Making it explicit**: reasoning, representing and discursive commitment. Cambridge: Massachusetts, 1994.
- BRANDON, Robert. Facts, norms, and normative facts: a replay to Habermas. **European journal of philosophy**, Hoboken, v. 8, n. 3, p. 356-374, 2000.
- BRANDON, Robert. **Articulando razões**: uma introdução ao inferencialismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

CANDIOTI, María Elena. El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad. **Tópicos**, Santa Fé, v. 18, n. 2, p. 33-50, jul./dic. 2009.

CENCI, Angelo V. Da ética do discurso à teoria do discurso. *In*: NOBRE, Marcos, REPA, Luiz. (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012. p. 99-133.

COMETTI, Jean-Pierre. Jürgen Habermas e o pragmatismo. *In*: ROCHLITZ, Rainer. (Org.). **Habermas: o uso público da razão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 57-80.

COSTA, Reginaldo. As vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas. *In*: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio. (Org.). **Nós e o absoluto: Festschrift** em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001. p. 373-386.

DAVIDSON, Donald. On the very idea of a conceptual scheme. *In*: DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. Oxford: Clarendon Press, 1984. p. 183-198.

DAVIDSON, Donald. The structure and content of truth. **The journal of philosophy**, New York, v. 87, n. 6, p. 279-328, 1990.

DAVIDSON, Donald. Is truth a goal of inquiry?: discussion with Rorty. *In*: ZEGLEN, Urszula M. (Ed.). **Donald Davidson: truth, meaning and knowledge**. London: Routledge, 1999. p. 15-17.

DAVIDSON, Donald. Truth rehabilitated. *In*: BRANDON, Robert B. (Ed.). **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell, 2000. p. 65-74.

DUTRA, Delamar J. V. Da revisão do conceito discursivo de verdade em Verdade e Justificação. **Etic@: revista internacional de filosofia da moral**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 219-231, dez. 2003.

DUTRA, Delamar J. V. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. Florianópolis: UFSC, 2005.

ENGEL, Pascal. Main statement by Pascal Engel. *In*: RORTY, Richard; ENGEL, Pascal. **What's the use of truth**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 1-30.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FRANK, Manfred. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis: über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität. **E-Journal Philosophie der Psychologie**, Wien, v. 1, n. 3, p. 1-16, Sept. 2005. Disponível em: <<http://www.jp.philo.at/texte/FrankM1.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2015.

GLOY, Karen. **Wahrheitstheorien**: eine Einführung. Tübingen: A. Francke Verlag, 2004.

GRANIÇO, Frederico. O debate Habermas & Rorty de 1996: considerações sobre finitude e transcendência. **Vértices**, Campos dos Goytacazes, RJ, v. 12, n. 1, p. 7-15, jan./abr. 2010.

HABERMAS, Jürgen. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?: eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. *In*: HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971a. p. 142-290.

HABERMAS, Jürgen. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz. *In*: HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971b. p. 101-141.

HABERMAS, Jürgen. Wahrheitstheorien. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. 2. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986a. p. 127-183.

HABERMAS, Jürgen. Was heißt Universalpragmatik? *In*: HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. 2. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986b. p. 353-440.

HABERMAS, Jürgen. Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. 2. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986c. p. 11-126.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. B. 1. 4. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987a.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**: zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. B. 2. 4. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987b.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001a.

HABERMAS, Jürgen. Edmund Husserl sobre o “mundo da vida”, a filosofia e a ciência. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Textos e contextos**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001b. p. 34-46.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. O que é a pragmática universal? *In*: HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002b. p. 9-102.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004a.

HABERMAS, Jürgen. **Wahrheit und Rechtfertigung**: philosophische Aufsätze. 2. Ausg. erw. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004b.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

HABERMAS, Jürgen. A volta do historicismo. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. p. 53-83.

HABERMAS, Jürgen. Agir comunicativo e razão destranscendentalizada. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 31-90.

HABERMAS, Jürgen. **Diskursethik**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009. (Philosophische Texte, 3, Studien Ausgabe in fünf Bänden).

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. v. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. Introdução à nova edição: algumas dificuldades na tentativa de mediar teoria e práxis. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. São Paulo: UNESP, 2013. p. 25-80.

HABERMAS, Jürgen. Posfácio de 1973. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: UNESP, 2014. p. 441-498.

HALE, Bob. Realism and its oppositions. *In*: HALE, Bob; WRIGHT, Crispin. (Ed.). **A companion to the philosophy of language**. Oxford: Blackwell, 1997. p. 271-308.

HANSEN, Beatrice. A teoria crítica e o pós-estruturalismo: Habermas e Foucault. *In*: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria crítica**. 2. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2008. p. 329-360.

HENRICH, Daniel C. **Metaphysische Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas?**: zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus. 2005. 323 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Institut für Philosophie, Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, Marburg, 2005. Disponível em:

<<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/files/2374/HenrichDanielC.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2015.

HENRICH, Dieter. Selbstsein und Bewusstsein. **E-Journal Philosophie der Psychologie**, Wien, v. 3, n. 8, p. 1-19, Juni 2007. Disponível em: <<http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2015.

HENRICH, Dieter. O que é metafísica? – o que é modernidade?: doze teses contra Jürgen Habermas. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v. 14, n. 14, p. 87-117, jul./dez. 2009.

KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

KÜNNE, Wolfgang. From alethic anti-realism to alethic realism. *In*: CONANT, James; ZEGLEN, Urszula. (Ed.). **Hilary Putnam: pragmatism and realism**. London: Routledge, 2002. p. 144-165.

KÜNNE, Wolfgang. **Conceptions of truth**. Oxford: Clarendon Press, 2003.

LAFONT, Cristina. Spannungen im Wahrheitsbegriff. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 42, n. 6, p. 1007-1023, 1994a.

LAFONT, Cristina. **Sprache und Welterschließung**: zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994b.

LAFONT, Cristina. Verdad, saber y realidad. *In*: GIMBERNAT, José A. (Ed.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. p. 239-260.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. São Paulo: Loyola, 2006.

LEACOCK, Eleanor B. Posfácio: introdução à edição estadunidense. *In*: ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 225-302.

LYNCH, Michael P. (Ed.). **The nature of truth**: classic and contemporary perspectives. London: MIT Press, 2001.

MATTOS, Fernando C. Intersubjetivismo versus subjetivismo?: algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das “doze teses contra Jürgen Habermas”. **Cadernos de filosofia alemã**, v.14, n.14, p.55-83, jul./dez. 2009.

MCCARTHY, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1995.

MCDOWELL, John. **Mind and world**: with a new introduction. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

MCDOWELL, John. Towards rehabilitating objectivity. *In*: BRANDOM, Robert B. (Ed.). **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell, 2000. p. 109-123.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução: reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. *In*: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012. p. 13-42.

OLIVEIRA, Juliano C. C. Jürgen Habermas: o problema do naturalismo fraco e a nova perspectiva sobre verdade e justificação. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 226-238, jun. 2014.

OLIVEIRA, Manfredo A. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. **Veredas do direito**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p.25-50, jan./jun. 2004.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo A. Neopragmatismo de Richard Rorty x teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p.37-60, jan./abr. 2013.

OLIVEIRA, Manfredo A. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

PICHÉ, Claude. A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas. *In*: ARAÚJO, Luiz B. L.; BARBOSA, Ricardo J. (Org.). **Filosofia prática e modernidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 2003. p. 7-26.

PUNTEL, Lorenz B. **Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie**: eine kritisch-systematische Darstellung. 2. Ausg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

PUNTEL, Lorenz B. Einleitung: Probleme und Aufgaben einer explikativ-definitionalen Theorie der Wahrheit. *In*: PUNTEL, Lorenz B. (Hrsg.). **Der Wahrheitsbegriff**: neue Erklärungsversuche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. p. 1-33.

PUNTEL, Lorenz B. **Grundlagen einer Theorie der Wahrheit**. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

PUNTEL, Lorenz B. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: 2008.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, p.173-223, mai./ago. 2013.

PUTNAM, Hilary. The meaning of "meaning". **Language, mind and knowledge**: Minnesota studies in the philosophy of science, Minnesota, v. 7, p. 131-193, 1975.

PUTNAM, Hilary. Do true assertions correspond to reality? *In*: PUTNAM, Hilary. **Mind, language and reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979a. p. 70-84. (Philosophical Papers, 2).

PUTNAM, Hilary. Language and reality. *In*: PUTNAM, Hilary. **Mind, language and reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979b. p. 272-290. (Philosophical Papers, 2).

PUTNAM, Hilary. **Realism and reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

PUTNAM, Hilary. **Representation and reality**. Massachusetts: MIT Press, 1991.

PUTNAM, Hilary. **Razão, verdade e história**. Lisboa: D. Quixote, 1992.

PUTNAM, Hilary. **Las mil caras del realismo**. Barcelona: Paidós, 1994.

PUTNAM, Hilary. Richard Rorty on reality and justification. *In*: BRANDON, Robert B. (Ed.). **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell, 2000. p. 81-87.

READ, Stephen. **Repensando a lógica**: uma introdução à filosofia da lógica. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

REPA, Luiz. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular: Esfera Pública, 2008.

REPA, Luiz. A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da teoria da ação comunicativa. *In*: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012. p. 43-64.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo de teoria crítica. *In*: NOBRE, Marcos. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. 3. ed. Campinas: Papyrus, 2013. p. 161-182.

RESCHER, Nicholas. Die Kriterien der Wahrheit. *In*: RESCHER, Nicholas. **Wahrheitstheorien**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977. p. 15-37.

RESCHER, Nicholas. Knowledge of the truth in pragmatic perspective. *In*: CONANT, James; ZEGLEN, Urszula. (Ed.). **Hilary Putnam**: pragmatism and realism. London: Routledge, 2002. p. 66-79.

RITCHIE, Jack. **Naturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

ROCHLITZ, Rainer. Introdução: razão e racionalidade em Habermas. *In*: ROCHLITZ, Rainer. (Org.). **Habermas: o uso público da razão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 7-26.

RORTY, Richard. **Consequences of pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

RORTY, Richard. Solidarity. *In*: RORTY, Richard. **Contingency, irony and solidarity**. New York: Cambridge University Press, 1989. p. 189-198.

RORTY, Richard. Introduction: antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism. *In*: RORTY, Richard. **Objectivity, relativism, and truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a. p. 1-17. (Philosophical Papers, 1).

RORTY, Richard. On ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz. *In*: RORTY, Richard. **Objectivity, relativism, and truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b. p. 203-210. (Philosophical Papers, 1).

RORTY, Richard. Solidarity or objectivity? *In*: RORTY, Richard. **Objectivity, relativism, and truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991c. p. 21-34. (Philosophical Papers, 1).

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume: Dumará, 1994.

RORTY, Richard. Habermas, Derrida, and the functions of philosophy. *In*: RORTY, Richard. **Truth and progress**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 307-326. (Philosophical Papers, 3).

RORTY, Richard. Truth without correspondence to reality. *In*: RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. London: Penguin Books, 1999. p. 23-46.

RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura: por um secularismo romântico. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005a. p. 85-100.

RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática: justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005b. p. 103-162.

RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas: realidade objetiva e comunidade humana. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005c. p. 213-230.

RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005d. p. 247-270.

RORTY, Richard. Main statement by Richard Rorty. *In*: RORTY, Richard; ENGEL, Pascal. **What's the use of truth**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 31-45.

ROUANET, Paulo S. **Teoria crítica e psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

RUSSEL, Bertrand. Pragmatism. *In*: RUSSEL, Bertrand. **Philosophical essays**. London: Longmans, 1910. p. 87-126.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Filipe C. Habermas, Rorty e o pragmatismo americano. **Revista de ciências sociais**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 1, p. 99-117, 2006.

SILVA FILHO, Waldomiro J. Pragmatismo e crítica da subjetividade: Peirce contra o "espírito do cartesianismo". **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 95, p. 397-424, 2002.

SOUZA, José C. Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. p. 13-49.

TARSKI, Alfred. **A concepção semântica da verdade**. São Paulo: UNESP, 2007.

TOULMIN, Stephen E. **The uses of argument**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WALKER, Ralph C. S. Theories of truth. *In*: HALE, Bob; WRIGHT, Crispin. (Ed.). **A companion to the philosophy of language**. Oxford: Blackwell, 1997. p. 309-330.

WELLMER, Albrecht. Ethics and dialogue: elements of moral judgement in Kant and discourse ethics. *In*: **The persistence of modernity**: essays on aesthetics, ethics and postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1991. p. 113-232.

WELLMER, Albrecht. What is a pragmatic theory of meaning?: variations on the proposition "we understand a speech act when we know what makes it acceptable". *In*: HONNETH, Axel. (Ed.). **Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment**. Massachusetts: MIT Press, 1992. p. 171-219.

WELLMER, Albrecht. Truth, contingency, and modernity. **Modern philology**, Chicago, v. 90, n. S1, p. S109-S124, May 1993. Supplement.

WELLMER, Albrecht. Consenso como telos da comunicação linguística? **Novos estudos**, São Paulo, v. 2, n. 48, p. 85-96, jul. 1997.

WELLMER, Albrecht. **Ethik und Dialog**: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. 2. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

WILLIAMS, Michael. Epistemology and the mirror of nature. *In*: BRANDOM, Robert B. (Ed.). **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell, 2000. p. 191-213.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.